

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

RUBEN MIGUEL MÁRIO TAIBO

*LOBOLO (s) NO MOÇAMBIQUE CONTEMPORÂNEO: mudança social,  
espíritos e experiências de união conjugal na cidade de Maputo.*

CURITIBA  
2012

RUBEN MIGUEL MÁRIO TAIBO

*LOBOLO (s) NO MOÇAMBIQUE CONTEMPORÂNEO: mudança social,  
espíritos e experiências de união conjugal na cidade de Maputo.*

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Lorenzo Gustavo Macagno

CURITIBA  
2012

Catálogo na Publicação  
Aline Brugnari Juvenêncio – CRB 9º/1504  
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Taibo, Ruben Miguel Mário  
Lobolo (s) no Moçambique contemporâneo: mudança social, espíritos e experiências de união conjugal na cidade de Maputo / Ruben Miguel Mário Taibo. – Curitiba, 2012.  
126 f.


Orientador: Prof. Dr. Lorenzo Gustavo Macagno  
Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná.

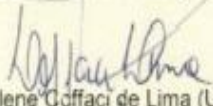
1. Antropologia – Moçambique. 2. Culto dos antepassados. 3. Cerimônias de casamento. 4. Mudança social. I. Título.

CDD 306.81

**86ª ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO  
PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM ANTHROPOLOGIA  
SOCIAL**

Aos vinte e sete dias do mês de agosto de dois mil e doze, às quatorze horas e trinta minutos, na Sala 613, 6º andar, do Edifício D. Pedro I, do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná (SCHLA/UFPR), foram instalados os trabalhos de arguição do mestrando **Ruben Miguel Mário Taibo** para a Defesa Pública de sua Dissertação intitulada: *"Lobolo(s) no Moçambique Contemporâneo: mudança social, espíritos e experiências de união conjugal na cidade de Maputo"*. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná (PPGAS/UFPR), foi constituída pelos seguintes Professores Doutores Lorenzo Gustavo Macagno (orientador), presidente da sessão, Edilene Coffaci de Lima (UFPR) e Hector Rolando Guerra Hernandez (História/UFPR). Dando início à sessão, o presidente passou a palavra ao aluno, para que o mesmo expusesse seu trabalho aos presentes. Em seguida, o presidente da sessão passou a palavra a cada um dos Examinadores, para suas respectivas arguições. O aluno respondeu a cada um dos arguidores. O presidente retomou a palavra para suas considerações finais e, depois, solicitou aos presentes e ao mestrando que deixassem a sala. A Banca Examinadora, então, reuniu-se sigilosamente para discussão de suas avaliações, e decidiu pela **APROVAÇÃO** do aluno, com conceito **A**. O mestrando foi convidado a ingressar novamente na sala, bem como os demais assistentes, após o que o presidente da sessão fez a leitura do Parecer da Banca Examinadora, outorgando-lhe o Grau de **Mestre em Antropologia Social**. Nada mais havendo a sessão foi encerrada, da qual eu, Dôris Guidolin, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos membros da Comissão Examinadora. Curitiba, 27 de agosto de 2012.

  
Prof. Dr. Lorenzo Gustavo Macagno (Orientador)

  
Prof.ª Dr.ª Edilene Coffaci de Lima (UFPR)

  
Prof. Dr. Hector Rolando Guerra Hernandez (História /UFPR)

  
Dôris Guidolin

Aos meus avôs, Adelaide Amosse e Mário Daísse

Aos meus pais, Palmira e Taibo

À minha família, Ottis e Cícera

## AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, os meus sinceros agradecimentos ao Professor Lorenzo Macagno, pela sua profunda atenção tanto na orientação da dissertação quanto na minha adaptação à nova realidade acadêmica. Os ricos conhecimentos partilhados com o meu orientador foram determinantes nos dois anos de formação no Brasil.

A paciência e a predisposição da minha família em aceitar o meu afastamento, durante dois anos, é motivo acrescentado para agradecer ao Ottis Taibo, meu filho, e à Cícera Alice, minha esposa. Aos meus familiares maternos, Palmira da Conceição Mário (minha mãe), Delfina Simão, Lurdes Daísse e Cacilda Mário, endereço os mais nobres agradecimentos. Contemplo, ainda, Yasmin e Alima Taibo pelo carinho que sempre me transmitiram.

Silvio e a Zelina ocupam parte desta página pela abertura e disponibilidade em relação à pesquisa, afinal um momento especial como o *lobolo* não é acessível sem a autorização das pessoas diretamente envolvidas. Parte significativa do trabalho de campo aconteceu com a colaboração deste casal. Agradeço ao senhor Hermegildo Cuamba, pastor da Igreja Baptista e professor universitário, pela atenção e longas conversas que tivemos. Ao Alexandre Timbane pela força, fé e persistência que me passou no início deste projeto.

À Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná (PPGAS/UFPR), primeiro por ter aprovado a minha candidatura, segundo pela compreensão e sensibilidade em relação à minha solicitação de adiamento do curso por motivos sociais (nascimento do meu filho e a realização do meu *lobolo*), deixo os meus agradecimentos especiais. Agradeço, igualmente, ao corpo docente do PPGAS/UFPR pela aprendizagem profunda e dedicada que me proporcionaram, especialmente, aos professores Ricardo Cid Fernandes, Lorenzo Macagno, Rosângela Digiovanni, Edilene Coffaci de Lima, Miguel Carid Naveira e Laura Perez Gil.

Todo processo de formação foi financiado no âmbito da cooperação entre o Ministério de Ciência e Tecnologia de Moçambique e o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico ligado ao Ministério de Ciência e Tecnologia do Brasil. O meu agradecimento especial a estas duas instituições pela concessão da bolsa de estudos. À Academia de Ciências Policiais vai o meu agradecimento por autorizar a minha saída para o mestrado.

Por último, agradeço aos compatriotas africanos residentes em Curitiba, Hecrálito Mucavel, Miguel Muguio, Jacob Bila, Mário Tuzine, Cláudio Cuaranhua, Cláudio Afonso, Didi Seleca, Teresa Nube e Anabela Fernandes, pelos momentos que partilhamos. Em relação aos companheiros, amigos e colegas do PPGAS, especialmente, Mauro Leno, André Marega Pinhel, Isabel Catucci, Caroline Blum, Tiemi Costa, João Victor, Milton Paraná, incluo Victor Castillo de Macedo neste grupo, fico em dívida porque agradecer é pouco, meu sonho agora é retribuir. Fica a esperança de que um dia estes amigos possam visitar Moçambique.

## RESUMO

A presente dissertação versa sobre as mudanças inerentes ao ritual do *lobolo* no Moçambique contemporâneo. O argumento é baseado na relação entre duas experiências de união conjugal na cidade de Maputo e a literatura antropológica sobre o casamento. O *lobolo* enquanto uma forma de união conjugal socialmente reconhecida, pela sua ligação aos ancestrais, foi alvo de proibições e subversões de índole político, tanto pelo regime colonial português quanto pelas políticas socialistas da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO). Entretanto, é uma prática que persiste pelo seu significado social entre os moçambicanos. A sua persistência não afasta um debate sobre as mudanças, que são apresentadas com ênfase nas etnografias antecedentes e no trabalho de campo. Os dados etnográficos, neste trabalho, oferecem oportunidades para falar mais em *lobolos* do que no *lobolo*, o que resulta das variações que caracterizam o ritual. Neste âmbito, a pesquisa demonstra que a representação social do *lobolo* transita entre “velhas” e “novas” formas de pensar e fazer a cerimônia. Contudo, a crença nos ancestrais é central na reflexão que proponho, o seu aprofundamento suscita a percepção embrionária de que a questão espiritual constitui uma fonte significativa para relativizar uma perspectiva comum às etnografias - o indivíduo é, atualmente, a categoria principal no processo do *lobolo*, em função da sua independência perante um coletivo familiar, supostamente, relegado a papéis morais. No entanto, é importante salientar, finalmente, que a variação do significado do *lobolo* desobedece às dicotomias e aos argumentos categóricos.

Palavras chave: *Lobolo*, Casamento, Mudança social, Espíritos dos Ancestrais.



## ABSTRACT

This dissertation examines the changes inherent to the ritual of *lobolo* in contemporary Mozambique. The argument is based on the relation between two experiences of conjugal union in the city of Maputo and anthropological literature about marriage. The *lobolo* as a form of conjugal union socially recognized, by its connection to the ancestors, was the target of bans and political subversion in nature, both by the Portuguese colonial regime and the socialist policies of FRELIMO. However, it is a practice that persists for its social significance among Mozambicans. His persistence does not preclude a discussion of the changes, which are presented with emphasis on ethnographies and fieldwork. The ethnographic data, in this work provide opportunities for speaking in *lobolos* than *lobolo*, which results from variations that characterize the ritual. In this context, the research shows that the social representation of *lobolo* transits between "old" and "new" ways of thinking and doing the ceremony. Nevertheless, the belief in ancestors is central in the reflection that I propose, their deepening raises the embryonic perception that spiritual issue is a significant source to relativize the common perspective in the ethnographies - the individual is currently the main category in the process of *lobolo*, according to their independence from a collective family supposedly relegated to moral roles. However, it is important to point out finally that the variation of the meaning of *lobolo* disobeys the dichotomies and the categorical arguments.

Keywords: *Lobolo*, Marriage, Social Change, Spirits of the Ancestors.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

|                                                                      |     |
|----------------------------------------------------------------------|-----|
| FIGURA 1 – Mapa de Moçambique (províncias e capitais).....           | 21  |
| FIGURA 2 – Mapa do Município de Maputo (divisão administrativa)..... | 22  |
| FIGURA 3 – Fotografia ilustrando os bens da cerimônia.....           | 66  |
| FIGURA 4 – Fotografia da etapa de negociação.....                    | 88  |
| FIGURA 5 – Fotografia das comitivas na conferência da lista.....     | 89  |
| FIGURA 6 – Fotografia relativa ao pedido da noiva.....               | 92  |
| FIGURA 7 – Lista de bens exigidos no meu <i>lobolo</i> .....         | 98  |
| FIGURA 8 – Declaração de compromisso.....                            | 100 |

## **LISTA DE SIGLAS**

FRELIMO – Frente de Libertação de Moçambique

MCEL – Moçambique Celular

RENAMO – Resistência Nacional de Moçambique

STV – Soico Televisão de Moçambique

UEM – Universidade Eduardo Mondlane (Moçambique)

## SUMÁRIO

|                                                                                                 |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| INTRODUÇÃO.....                                                                                 | 12  |
| CAPÍTULO I: <u>O contexto de estudo, a proximidade do <i>lobolo</i> e o conceito</u> .....      | 19  |
| 1.1 Breve descrição da cidade de Maputo.....                                                    | 19  |
| 1.2 O campo <i>familiar</i> : negociando a condição de nativo.....                              | 23  |
| 1.3 O <i>lobolo</i> : do conceito à relevância da crença nos antepassados.....                  | 29  |
| CAPÍTULO II: <u>A persistência do <i>lobolo</i>: uma perspectiva histórica e política</u> ..... | 38  |
| 2.1 O sistema colonial português e as práticas tradicionais.....                                | 39  |
| 2.2 “Obscurantismo”: o lugar político da tradição.....                                          | 52  |
| 2.3 Mudança, democracia e retorno à tradição.....                                               | 58  |
| CAPÍTULO III: <u>Antecedentes etnográficos: <i>lobolo</i> hoje e ontem</u> .....                | 61  |
| 3.1 Etnografias do <i>lobolo</i> na cidade de Maputo .....                                      | 61  |
| 3.2 Henri-Alexandre Junod e o <i>lobolo</i> entre os <i>Mafumo</i> .....                        | 70  |
| CAPÍTULO IV: <u>Duas experiências etnográficas: dois <i>lobolos</i></u> .....                   | 80  |
| 4.1 O <i>Lobolo</i> de Sílvio e Zelina.....                                                     | 80  |
| 4.2 A moeda da discórdia: quando o antropólogo é o noivo.....                                   | 95  |
| CAPÍTULO V: <u>Espíritos, mudanças e a noção de casamento</u> .....                             | 104 |
| CONCLUSÃO.....                                                                                  | 117 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....                                                                 | 122 |

## INTRODUÇÃO

O debate antropológico sobre o casamento e o parentesco em África, enfatiza o *lobolo* como uma prática entre os *Tsonga*<sup>1</sup> – grupo estabelecido na região sul de Moçambique. Trata-se de um ritual de união conjugal baseado na oferta de bens que simbolizam a passagem da mulher de um grupo ao outro. Esta dissertação focaliza a análise das mudanças neste ritual tomando como referência o diálogo entre a literatura e duas experiências de união conjugal na cidade de Maputo, a capital de Moçambique. Trata-se de uma opção resultante do desafio de pesquisar entre “nós”, um desafio influenciado acentuadamente pelo fato de eu ter passado por uma experiência de *lobolo*.

Entre Agosto e Novembro de 2011, teve início a minha experiência de campo na cidade de Maputo. A coincidência abriu espaço aos primeiros contatos para seguir um casal durante quatro meses. O período em que as famílias de Sílvia e Zelina marcaram o *lobolo* – segunda quinzena do mês de Agosto – coincidia com a minha estadia em Maputo. Sílvia é um jovem graduado em sociologia pela Universidade Eduardo Mondlane de Moçambique e trabalha, igualmente, como locutor da *rádio cidade*.<sup>2</sup> Zelina é operadora de *telemarketing* na empresa de telefonia móvel MCEL e tem o nível médio do Sistema Nacional de Educação em Moçambique.<sup>3</sup> A cerimônia de *lobolo* deste casal constitui uma das referências etnográficas que fundamenta esta pesquisa.

No processo de pesquisa de campo a inclusão da minha experiência de *lobolo* neste diálogo era uma decisão consolidada. Entretanto, quando o *lobolo* aconteceu eu era simplesmente um jovem ansioso em casar-se sem qualquer intenção em pesquisar, ou seja, na cerimônia era noivo e não antropólogo.

---

<sup>1</sup> Segundo Rita-Ferreira (1975) os *Tsonga* fazem parte dos povos do sul do rio Save (Moçambique) e dividem-se nos seguintes subgrupos: *Ronga*, *Changana* e *Tswa-Hlengwe*. Outros grupos étnicos da mesma região são *Chope* e o *Bi-tonga*. Embora reconheça a complexidade do termo, tanto na escrita quanto na sua pronúncia, aplicarei *Tsonga* como padrão. Mesmo porque segundo Macagno (2009: 13) “atualmente é consensual entre os linguistas, historiadores e antropólogos atribuir a denominação *Tsonga* a este grande grupo”.

<sup>2</sup> Trata-se de uma emissora filiada à *Rádio Moçambique*, a maior estação radiofônica estatal.

<sup>3</sup> O nível médio em Moçambique é equivalente ao 12º ano de escolaridade (dois anos de formação pré-universitária).

Neste sentido uma pergunta era complexa: *como capitalizar a minha experiência de 'lobolo' se todo processo aconteceu sem o devido registro?* A resposta é baseada na percepção de que as marcas desse processo constituem um mecanismo de interpretação permanente de várias situações sociais no cotidiano do casal. Isto justifica, com efeito, a reconstituição do evento como uma opção viável à minha experiência. Como noivo tinha a memória das reuniões preparatórias e, acima de tudo, do processo organizativo uma vez que fui o principal responsável por essa etapa. Em relação ao dia do acordo somente me recordava dos momentos em que o noivo é autorizado a participar e, note-se que esse pormenor constitui a estratégia da descrição do meu *lobolo*. Contudo, todo retrato etnográfico foi reconstituído, minuciosamente, em conversas com os parentes que representaram o meu grupo familiar no dia da cerimônia.

Em vista destes fatos, a dissertação é completamente contagiada pela problemática do distanciamento e da proximidade – essa missão cara ao antropólogo.<sup>4</sup> Determinados pressupostos são importantes na abordagem destes dilemas, Da Matta sublinha que a transformação afetiva do antropólogo é um exercício fundamental para “*estranhar o familiar*” e argumenta que “*(...) é necessário um desligamento emocional, já que a familiaridade do costume não é obtida via intelecto, mas via coerção socializadora e, assim, veio do estômago a cabeça*”. Porém, o autor realça que se trata de uma transformação sujeita a “*uma série de resíduos, nunca sendo realmente perfeita. De fato, o exótico nunca pode passar a ser familiar; e o familiar nunca deixa de ser exótico*” (Da Matta, 1974: 5). Estes pressupostos alimentaram a reflexão permanente das negociações no campo. Na verdade, a condição de moçambicano pesquisando sobre um ritual de casa teve suas implicações – este fato era estranho para os meus interlocutores que se baseavam na presunção do meu pleno conhecimento do ritual.

---

<sup>4</sup> “*Utopia Urbana*” de Gilberto Velho, “*Festa no Pedaco: Cultura e Lazer na Cidade*” de Guilherme Magnani e o “*O Ofício de Etnólogo, ou como Ter 'Anthropological Blues'*” de Roberto da Matta inspiraram-me a vivenciar os dilemas de campo a partir do *lobolo*, uma prática comum à sociedade da qual faço parte.

A elaboração deste texto obedeceu a uma abordagem analítica, que é complementada grandemente pela descrição diacrônica das mudanças do ritual em Moçambique. A reflexão sobre as descontinuidades só pode ser inteligível quando baseada no retrato das formas de pensar e fazer a cerimônia ao longo do tempo. Neste sentido a descrição favoreceu a percepção do significado do *lobolo* desde os finais do século XIX até a atualidade. Trata-se de um percurso em que é imprescindível pela possibilidade de compreender a vitalidade social do *lobolo*. O foco que reflete a *força ontológica*<sup>5</sup> do ritual são as proibições perpetradas, primeiro, pela administração colonial, que somente se interessou no *lobolo* subvertendo as trocas de gado a seu favor, e, segundo, pelo governo socialista da FRELIMO que, após a independência de Moçambique, em 1975, declarou oficialmente o *lobolo* como uma manifestação “*obscura*” enquadrada nos “*ninhos de mentalidades e práticas impuras*” (Borges, 2001: 232). Nestes termos o ritual representava um perigo, tanto, ao projeto colonial de *civilização* do nativo quanto à formação do “homem novo socialista”.

No entanto, esta vitalidade social do *lobolo* não significa, de forma alguma, a ausência de transformações e descontinuidades. Pelo contrário, sugere a reflexão não somente sobre a sua dinâmica, mas também em relação à forma como ela é pensada. Neste contexto, torna-se importante perceber *como é que as etnografias discutem a resistência e as mudanças relativas ao ‘lobolo’ no Moçambique contemporâneo?* Os dados etnográficos em diálogo com a literatura não suscitaram respostas a pergunta, mas sim várias oportunidades de questionamento e relativização de argumentos que assumem um tom categórico na análise das mudanças. Sobretudo, os argumentos que se assentam na dicotomia, coletivo e indivíduo, parecem determinar que alguns significados e práticas sejam próprios e intangíveis de um momento específico.

No que concerne ao quadro teórico que inspira esta dissertação há que referenciar autores como Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss e Geertz. Radcliffe-Brown ao elaborar sobre as relações de jocosidade como um mecanismo de aliança entre dois grupos argumenta que “*a relação de brincadeira é uma*

---

<sup>5</sup> Termo usado por Honwana (1996) quando aborda a sobrevivência social do *lobolo*.

*combinação singular entre cordialidade e antagonismo*” de modo que durante o processo de aliança “(...) *existe uma pretensa hostilidade e uma verdadeira cordialidade(...)*”, uma espécie de “*desrespeito consentido*” (Radcliffe-Brown, 1989: 134). Os “jogos” injuriosos do *lobolo*, protagonizados pelas duas “comitivas” que representam o casal em matrimônio, retratam a forma como este acordo de união conjugal é permeado por relações de jocosidade e, em determinados casos, por confrontações endurecidas. No caso do meu *lobolo*, por via de uma multa, os tons pareciam enfraquecer a aliança assumindo a expressão momentânea de ruptura. Portanto, estes pressupostos justificaram a obra *Estrutura e Função nas Sociedades Primitivas* como uma das referências para pensar nas relações entre os grupos envolvidos no *lobolo*.

Lévi-Strauss através do debate sobre o *avunculado*, na obra *Antropologia Estrutural*, demonstra que as relações de parentesco não são baseadas, necessariamente, em quadros de comportamentos predefinidos. Sublinha o autor que “*formas diferentes de avunculado podem coexistir com um mesmo tipo de filiação, patrilinear ou matrilinear*”. A reflexão sobre a ambigüidade de determinadas regras patrilineares, legitimadas pelo *lobolo* no sul de Moçambique, foi fundamentada com base neste pressuposto e nas informações de campo. O fato de o *lobolo* continuar legitimando a pertença dos filhos ao grupo paterno, não significa que seja um processo passivo, pelo contrário, é alvo de negociações permanentes entre ambos grupos, incluindo, a título de exemplo, algumas disputas na escolha dos nomes para os filhos que seria, portanto, a expressão efetiva de pertença.

Entretanto, todo o processo social analisado nesta dissertação é compreendido como um processo de interpretação em que os atores envolvidos são os principais teóricos das suas ações. A perspectiva interpretativa de Geertz constitui o principal pressuposto teórico que norteia todo o exercício proposto no texto. Geertz sustenta que a mudança cultural deve ser compreendida no “*mesmo local em que os homens pensam*”, isto é no “*mundo social*” entendido com base “*nas experiências dos indivíduos e grupos de indivíduos, à medida que, sob a direção dos símbolos, eles percebem, sentem, raciocinam, julgam e*



*agem*” (Geertz, 1989: 179). Entretanto, não se trata de uma operação em que significados são explícitos e totalmente compreensíveis, segundo o autor, é fundamental ter em conta que:

Os significados que os símbolos, veículos materiais do pensamento, incorporam são muitas vezes evasivos, vagos, flutuantes e distorcidos, porém eles são, em princípio, tão capazes de serem descobertos através de uma investigação empírica sistemática – principalmente se as pessoas que os percebem cooperam um pouco (...) (Ibid.: 150).

O significado do *lobolo* é produzido pelos atores sociais relacionados, diretamente ou indiretamente, ao evento. A dinâmica do seu significado é assente numa espécie de reinvenção permanente resultante de questões práticas e simbólicas. Entretanto, a prevalência do evento é reflexo da importância social do ritual para os moçambicanos no sul de Moçambique, uma importância justificada, fundamentalmente, pelo significado que os atores atribuem ao *lobolo* – entendido como um mecanismo de estabilidade social e de interpretação do cotidiano. São estes os elementos que tornam a perspectiva interpretativa de Geertz numa importante plataforma teórica.

A revisão da literatura inclui a figura de Henri-Alexandre Junod, o missionário e etnógrafo suíço que desenvolveu trabalhos entre os *Tsonga* do sul de Moçambique. A sua obra *Usos e Costumes dos Bantu* é, particularmente, importante neste trabalho na medida em que aborda etnograficamente o *lobolo* no final do século XIX e inícios de XX – uma referência embrionária para a análise do ritual no Moçambique contemporâneo. Os seus trabalhos no sul de África suscitaram um importante debate académico sobre o casamento e o parentesco – o *avunculado*, por exemplo, mereceu a atenção de autores como Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss e Adam Kuper – o que expressa, em parte, a relevância dos textos de Junod para antropologia.

Em relação à disposição da dissertação, o primeiro capítulo descreve o contexto em que a experiência de campo decorre. Trata-se de uma breve descrição da cidade de Maputo para que não constitua um contexto absolutamente distante dos leitores que não conhecem Moçambique. No

segundo momento deste capítulo inicial, problematizo os desafios da pesquisa de campo, realçando uma discussão sobre a situação do antropólogo quando o universo em estudo é o palco das suas próprias relações sociais. Em vista disso, descrevo a relação com meus interlocutores, destacando o fato de ser nativo e conversar sobre um tema supostamente conhecido entre os moçambicanos. Por último, é apresentada a discussão teórica sobre o conceito de *lobolo* e a sua relevância para os moçambicanos no sul de Moçambique.

O segundo capítulo retrata uma perspectiva política e histórica virada à proibição das práticas tradicionais incluindo o *lobolo*. A tradição vista como uma expressão de poder motiva a postura política de repressão. Neste sentido, transitando entre formas rígidas de abolição e artifícios silenciosos de continuidade capitalizo, em parte, a persistência da prática do *lobolo* até a sua formalização legal – atualmente é uma forma de casamento reconhecida pelo estado moçambicano.

No terceiro capítulo apresento dados etnográficos do *lobolo* no sul de Moçambique. Primeiro demonstro como o *lobolo* é etnograficamente abordado no Moçambique contemporâneo. Este exercício é baseado nas experiências etnográficas de Paulo Granjo<sup>6</sup> e Brigitte Bagnol.<sup>7</sup> Em seguida, no mesmo capítulo, descrevo o *lobolo* a partir das descrições de Junod sobre um clã importante na história da cidade de Maputo – os *Mafumo*. No quarto capítulo, apresento as duas experiências de *lobolo* que constituem o principal foco etnográfico deste trabalho.

O último capítulo é centrado na abordagem analítica das transformações do *lobolo* que perpassam a dissertação. O foco é o conjunto de continuidades e descontinuidades do ritual pensado a partir dos dados etnográficos das experiências citadas acima. Portanto, os argumentos de mudança no ritual do

---

<sup>6</sup> Antropólogo português, investigador do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. Professor visitante no Departamento de Antropologia e Arqueologia da Universidade Eduardo Mondlane (Moçambique).

<sup>7</sup> Antropóloga francesa do Departamento de Antropologia da Universidade de Witwatersrand, Joanesburgo (África do Sul).

*lobolo* são, fundamentalmente, explorados e analisados nesta última parte do texto.

## CAPÍTULO I

### O contexto de estudo, a proximidade do *lobolo* e o conceito

#### 1.1 Breve descrição da cidade Maputo

O enfoque que proponho sobre as mudanças inerentes ao ritual do *lobolo* privilegia, em parte, os dados etnográficos sobre o mesmo contexto em que realizei a minha experiência de campo – a cidade de Maputo.<sup>8</sup> A história e a realidade social da cidade de Maputo são, em grande medida, compreendidas na relação de reciprocidade com o meio rural. Os moçambicanos residentes em Maputo, na sua maioria, migraram de outras regiões de Moçambique, principalmente, das zonas rurais. Neste âmbito, é impossível pensar numa espécie de ruptura com as origens, a vivência na cidade é estabelecida na tensão entre os valores da tradição e as “novas” formas de vida urbana.<sup>9</sup> O trabalho de campo, como já referenciei, é focalizado no casamento de Silvio e Zelina, os meus principais interlocutores durante os quatro meses que estive em Maputo. A história das suas famílias não se diferencia deste quadro, Silvio nasceu em Maputo, mas os pais migraram do distrito de Zavala, na província de Inhambane, para a cidade de Maputo (Ver Figura 1). Em função da origem dos pais, Silvio se declara *Chope*.<sup>10</sup> Os pais de Zelina são *Rongas* provenientes do interior da província de Maputo e fizeram o mesmo movimento rumo à capital.

As conversas com o casal aconteciam, geralmente, na casa dos pais do Silvio, local que passei a frequentar acompanhando as preparações da cerimônia. A residência dos pais do Silvio está localizada nos arredores da

---

<sup>8</sup> A capital de Moçambique era, no período colonial, designada Lourenço Marques. Localiza-se no extremo sul do país, tendo atualmente 1.100.000 habitantes (Bagnol, 2008). O seu desenvolvimento urbano se opera, fundamentalmente, em torno de uma estrutura ferro-portuária.

<sup>9</sup> António Rita-Ferreira é uma referência para compreender estes processos históricos da cidade de Maputo. O autor escreveu a obra “*Africanos de Lourenço Marques*” tomando como foco a vida urbana dos moçambicanos na época colonial.

<sup>10</sup> *Chope* é a designação de um grupo social estabelecido, na sua maioria, na província de Inhambane, distrito de Zavala (sul de Moçambique). David J. Webster, na sua obra “*Sociedade Chope: indivíduo e aliança no sul de Moçambique 1969-1976*”, retrata especificamente a realidade social deste grupo.

cidade de Maputo, no bairro do *Hulene* (Ver Figura 2). A fronteira com o Aeroporto Internacional de *Mavalane* torna o ruído das aeronaves bastante familiar. As conhecidas casas de “madeira e zinco” são visíveis em *Hulene*, mas estão sendo continuamente substituídas pelas construções irregulares de alvenaria. Entre as casas construídas de forma desordenada tem os becos que ligam a estrada principal ao interior do bairro. Era precisamente à beira da estrada que se localiza o quiosque <sup>11</sup> para onde Sílvia convida-me, frequentemente, a sentar e conversar.

Os acontecimentos relativos à minha experiência de *lobolo*, que também constitui matéria desta pesquisa, tiveram como palco a residência de uma das minhas tias maternas, no bairro conhecido como *Malhangalene* (Ver Figura 2). Ali aconteciam as reuniões de organização da cerimônia, mas nessa altura não tinha a noção de trazer a história do meu casamento para o texto. O bairro da *Malhangalene* localiza-se próximo ao centro de Maputo e a sua estrutura urbana é, minimamente, organizada caracterizada por prédios que não excedem três andares. O meu interesse é demonstrar um breve panorama do contexto em que decorreu a pesquisa de campo. Com efeito, sublinho que as relações sociais compreendidas a partir dos *lobolos* é que constituem o principal foco deste estudo. Recorrendo à Geertz (2001) é possível afirmar que o meu estudo é na cidade de Maputo e não sobre a cidade. Observo Maputo como um palco de interações sociais onde o *lobolo* coloca indivíduos negociando percepções, valores e significados sobre o mundo. Em seguida apresento dois mapas ilustrativos de Moçambique, no primeiro estão destacadas as províncias e a respectivas capitais e no segundo a divisão administrativa do município de Maputo.

---

<sup>11</sup> O quiosque possui, no pequeno pátio, uma árvore enorme que oferece uma sombra aos clientes e, por isso, o lugar é conhecido como “A sombrinha”.



FIGURA 1- Mapa de Moçambique (províncias e capitais)

FONTE: <http://denourapromundo.blogspot.com.br/>.

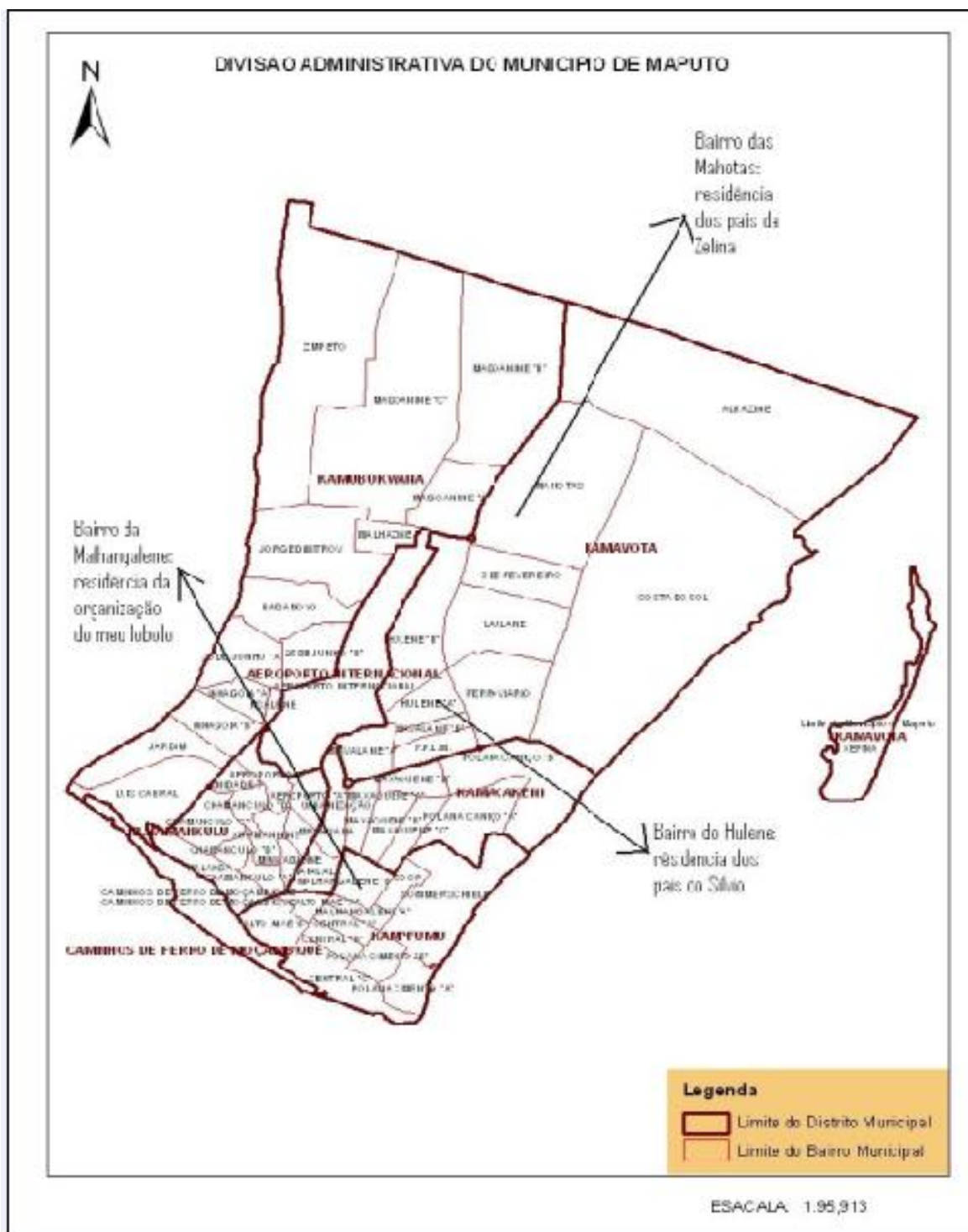


FIGURA 2 – Mapa do município de Maputo<sup>12</sup>

FONTE: Conselho Municipal de Maputo

<sup>12</sup> Mapa elaborado por Hecrálito Mucavele, técnico do Conselho Municipal de Maputo – Mestre em Ciências Geodésicas pela Universidade Federal do Paraná.

## 1.2 O campo *familiar*: negociando a condição de nativo

O trabalho de campo é uma etapa privilegiada no processo de produção do conhecimento antropológico. A etnografia é uma oportunidade enorme para se perder entre as incertezas angustiantes oferecidas no campo e as teorias que nos esperam, se for verdade que alguma vez nos desfazemos delas. Talvez não entremos em campo desprovidos de teorias, mas conscientes de que se não duvidamos delas ou não as questionamos estabeleceremos uma relação próxima com o óbvio e o previsível. Mariza Peirano escreve sobre as implicações deste diálogo realçando a importância da pesquisa de campo na antropologia:

(...) o lugar da pesquisa de campo no fazer da antropologia não se limita a uma tendência de coleta de dados, mas é um procedimento com implicações teóricas específicas. Se é verdade que técnica e teoria não podem ser desvinculadas, no caso da antropologia a pesquisa etnográfica é o meio pelo qual a teoria antropológica se desenvolve e se sofisticada, quando desafia os conceitos estabelecidos pelo confronto que se dá entre: a teoria e o senso comum que o pesquisador leva para o campo; e a observação entre os nativos que estuda (Peirano, 1992: 8).

Na verdade, o trabalho de campo não é uma fórmula segundo a qual o antropólogo calcula as decisões e estratégias para alcançar compreensões relevantes, é, acima de tudo, uma experiência única revestida de características que o próprio campo proporciona. Trata-se de um processo de negociação contínua e permanente entre o pesquisador e seus interlocutores que pode envolver engajamento, afeto, disputas e conflitos. Muitas vezes, a negociação é relativa ao retorno, dependendo das situações, material ou simbólico que o trabalho de pesquisa suscitará aos interlocutores.

Geertz inspira a forma como encaro este processo de descrição etnográfica. Um processo interpretativo em que a primeira interpretação é do nativo e a segunda ou a terceira é que pertence ao etnógrafo. Na perspectiva de Geertz, a descrição etnográfica é relevante no sentido de que *“o que ela interpreta ser o fluxo de um discurso social e a interpretação envolvida consiste em tentar salvar o ‘dito’ num tal discurso da sua possibilidade de extinguir-se e*



*fixá-lo em formas pesquisáveis. O kula desapareceu ou foi alterado, mas, de qualquer forma os 'Argonautas do Pacífico Ocidental' continua a existir.(...)"* e prossegue afirmando que a descrição etnográfica é igualmente *"microscópica"* (Geertz, 1993: 15).

Não se trata de repassar a idéia de que a etnografia é um marca da antropologia isenta de discussões teóricas acesas, pelo contrário, é abordada sob o prisma da crítica que, no final de contas, reafirmam e justificam a sua existência – embora seja suspeito em afirmar – e o seu valor. Uma das questões problematizadas é a objetividade etnográfica que é entendida como sinônimo de um envolvimento humanamente limitado pela necessidade de distanciamento. Isto é metodologicamente compreensível e fundamental mas não retira o efeito da relação entre o pesquisador e o nativo, uma vez que, segundo Mauro de Almeida, *"as marcas da experiência etnográfica são objetivas. E elas estão, em primeiro lugar, no corpo."* As marcas fazem parte dos "intrusos" excluídos de que Da Matta se refere quando afirma *"(...) nunca ou muito raramente se pensa em coisas específicas, que dizem respeito à minha experiência, quando o conhecimento é permeabilizado por cheiros, cores, dores e amores. Perdas, ansiedades e medos, todos esses intrusos que os livros, sobretudo os mais famigerados 'manuais' das Ciências Sociais teimam por ignorar"* (Da Matta, 1974: 1). E porque o corpo no fundo carrega estes "intrusos" é fundamental compreender o argumento de Almeida:

O corpo é modificado ao longo da demorada experiência de observação participante. Essa modificação é uma inscrição objetiva, ou melhor dizendo, é um rearranjo das partes do corpo – um rearranjo permanente (Almeida, 2003: 13).

Portanto, o trabalho de campo não é uma operação em que se isolam sentimentos e afetos embora reafirmo a necessidade de controlá-los. Porém, o seu controle exacerbado também suscitaria a ausência da preciosa relação de confiança com o interlocutor, é preciso recordar que o antropólogo é sistematicamente observado e avaliado em campo. Não é muito difícil o interlocutor compreender que o pesquisador não merece proximidade. Talvez

seja necessário entrar nesse mundo com a recomendação de identificar os caminhos de saída, que não significa ruptura mas distanciamento. Penso que, em parte, Geertz se refere a este complexo exercício quando conclui:

Olhar as dimensões simbólicas da ação social – arte, religião, ideologia, ciência, lei, moralidade, senso comum – não é afastar-se dos dilemas existenciais da vida em favor de algum domínio empírico de formas não-emocionalizadas; é mergulhar no meio delas (Geertz, op. cit.: 21).

Estes são, portanto, os pressupostos que orientaram a minha etnografia sobre o *lobolo* no Moçambique contemporâneo.

A consciência de que trabalhava sobre uma realidade “familiar” custava um policiamento contínuo sobre mim mesmo. É uma estratégia inspirada na experiência etnográfica de Gilberto Velho em *Utopia Urbana*, obra já citada, o autor fala de “*autodimensionamento permanente*” para se referir ao alcance de um distanciamento totalmente necessário, por exemplo, para “estranhar” este ritual pelo qual passei:

Não conheço fórmula ou receita que resolva este tipo de dificuldade, mas acredito piamente na necessidade de um esforço de autodefinição do investigador não só no começo mas no decorrer de todo o seu trabalho, ou seja, não se trata apenas de manipular com maior ou menor habilidade técnicas de distanciamento, mas ter condições de estar permanentemente num processo de autodimensionamento paralelo e complementar ao seu trabalho com o objeto de pesquisa de que, afinal, ele faz parte (Velho, 1973: 13).

Compreende-se, portanto, que não é bastante o domínio das técnicas de recolha de informação, é fundamental o discernimento do investigador em situar-se durante todo o processo de pesquisa, refazendo-se sempre da tentação de ser somente parte da estrutura social que estuda.

É neste contexto que gerir proximidade e distanciamento constitui uma missão complexa para o antropólogo, até porque a disciplina tem uma história baseada na relação com o “outro” pensado, algumas vezes, como “exótico” e “primitivo” e, em outras, como “diferente”. Ao pesquisar o ritual do *lobolo* seguia os trilhos desta problemática e os desafios metodológicos eram evidentes em função dos seguintes fatos: faço parte de uma sociedade em que esta prática é

comum; passei por um ritual destes há menos de dois anos; e participei de um *lobolo* em que o noivo é meu parente. Portanto, estão reunidas todas as condições para que a minha relação com o *lobolo* seja “íntima”, nos termos do debate antropológico, “familiar”.

Torna-se, com efeito, uma experiência mais complexa tendo em conta que a minha experiência é reconstituída em função de conversas com os meus tios, os representantes na negociação do meu *lobolo*. No caso do Sílvio e Zelina, semanas depois de chegar a Maputo, tive a informação do próprio noivo sobre o seu casamento. Em momento certo, manifestei o meu interesse em participar e assistir com o propósito de pesquisar. O casal aceitou prontamente mas foi necessário confirmar a minha posição na comitiva do noivo junto da mãe do Sílvio. – «Vais acompanhar a comitiva como fotógrafo para apanhar todo processo» – foi a resposta da mãe do noivo consentindo a minha participação. A responsabilidade de fotografar era uma estratégia para não interferir nas negociações da cerimônia.

As facilidades que tive para entrar em campo não significaram, de forma alguma, ausência de desafios. Inicialmente o meu anúncio da pesquisa sobre *lobolo* foi entendido como uma tentativa de “pendurar” as festas. A cerimônia de *lobolo*, geralmente, termina com uma celebração entre as famílias em aliança. Nesse sentido, algumas pessoas com as quais conversei sobre a minha pesquisa brincavam lançando a idéia de queria “participar nas festas sem ser convidado”. Em Maputo usam a categoria de *Jack* para se referir aos indivíduos que se dedicam a “pendurar” as festas. De alguma forma revelavam a sua percepção sobre a minha posição, compreendi mais tarde, que nesta abordagem iniciava um processo de estranhamento em que o objeto era eu. Não fazia sentido que um moçambicano pesquisasse um assunto tão conhecido entre os moçambicanos no sul, só podia fazer sentido se fosse uma estratégia adotada por um *Jack*.

Porém, Sílvio e Zelina não se manifestaram no mesmo sentido. O casal aceitou plenamente que eu participasse no seu casamento. Compreendi que se sentiam honrados que o seu *lobolo* fosse estudado, associado ao fato de Sílvio

ser formado em Sociologia e, por isso, se mostrar compreensivo em relação ao processo. Acompanhou-me às entrevistas com o padrinho da sua noiva demonstrando poder ser mais do que um interlocutor, o que suscitava debates prolongados até de índole teórico. Mas tanto Sílvia e Zelina quanto os outros interlocutores – os padrinhos da noiva, o pastor da igreja Baptista, e os meus parentes – introduziam frequentemente as suas explicações iniciando com “Sabes que isso se faz desta ou daquela forma....”. Surtia o mesmo efeito que a brincadeira do *Jack*, presumia conscientemente ou não que eu tivesse um conhecimento profundo sobre os detalhes do ritual de *lobolo*. E então, como prosseguir conversas que presumem o meu pleno conhecimento sobre o assunto? Esta é uma questão que convivi em grande parte do processo de pesquisa de campo. Por exemplo, o pastor da igreja Baptista questionava inicialmente – «mas sendo formado em ciências sociais sabes algumas coisas?». A opção no momento foi explicitar que não possuía um domínio profundo sobre o *lobolo*, mesmo porque, enquanto noivo, não presenciei detalhes da negociação como manda a regra tradicional. Argumentei, igualmente, que a formação em ciências sociais não justificava um conhecimento prático do ritual.

De fato, no *lobolo* do Sílvia e Zelina, o meu desconhecimento dos detalhes deste ritual se revelou. Conversei, inúmeras vezes, com os integrantes da minha comitiva, sempre em momentos mornos da cerimônia, para compreender desde os significados de determinados procedimentos até a importância dos objetos usados na negociação do acordo.

As frequentes e honestas explicações sobre o meu desconhecimento profundo do *lobolo* visavam a minha transformação, aí residia o meu relativo distanciamento não somente em relação ao tema, mas principalmente, no que concerne às negociações com os interlocutores. O exercício era convencer que fazia sentido pesquisar o *lobolo* pelas razões citadas de modo que as conversas fluíssem normalmente. Posteriormente, compreendi que a situação de estudante no Brasil conferia o estatuto situacional de “quase estrangeiro” daí um certo olhar distante. Durante a cerimônia de Sílvia e Zelina fui apresentado como “primo do noivo que estuda no Brasil e vai estudar este *lobolo*”. Esta situação

mudou certamente a minha condição de “moçambicano a pesquisar o *lobolo*” para “moçambicano no Brasil a pesquisar o *lobolo*”. Em outras conversas incluía este dado ao me apresentar, nunca como uma expressão de superioridade, mas como uma tentativa de minimizar a proximidade.

Entretanto, enquanto eu pensava que observava atentamente o ritual, ao mesmo tempo que fotografava, não compreendia que era objeto de observação contínua. Fotografando e no pressuposto de não atrapalhar o decurso da negociação do acordo, somente descrevi a cerimônia no final do dia. Nos outros dias em que acompanhei Sílvia e Zelina, incluindo o *chiguiane*, o procedimento foi o mesmo. Dias depois da cerimônia do casal a noiva questiona o seguinte:

– «Ben não te vi a registar nada durante o *lobolo* mas então como é que vais fazer? Será que conseguiste memorizar tudo?» – e Sílvia acenou com a cabeça concordando com a pergunta da Zelina.

Ela expressava a sua percepção sobre a imagem de um pesquisador – uma figura portando um caderno de anotações sobre o qual regista permanentemente. Contudo, e com razão, ela não observou isso em nenhum momento da cerimônia nem mesmo nas conversas que tivemos. Esclareci que fazia as anotações no final do dia e que o gesto de registo escrito seria um incômodo para os participantes da cerimônia. E provavelmente me tornaria o foco das atenções, uma situação que eu dispensava enquanto pesquisador.

Confrontar as percepções sobre o ritual, explorar situações de negociação e discórdia foi um exercício que realizei com referência na reconstituição da minha experiência de *lobolo*. A reconstituição procedeu-se em conversas informais conjuntas sobre os acontecimentos do meu *lobolo*. Reuni, em três sessões diferentes, os parentes que me representaram no *lobolo*, de modo confrontar detalhes e explicações. Principalmente em relação ao dia da cerimônia, como noivo somente participei no final, depois que o acordo foi quase alcançado. O *lobolo* foi oficialmente reconhecido pela família da minha noiva

dois dias depois, quando foi paga uma moeda que se tornou motivo de discórdia entre as partes em aliança.

O confronto de interpretações e as situações de discórdia são apontados por Velho como uma das fontes de distanciamento:

(...) O processo de estranhar o familiar torna-se possível quando somos capazes de confrontar intelectualmente, e mesmo emocionalmente, diferentes versões e interpretações existentes a respeito de fatos, situações. (Velho, op. cit.: 45).

O autor suscita a idéia de que as incoerências e as ambiguidades do processo social são caminhos, igualmente, fundamentais para alcançar dúvidas e incertezas como instrumentos para desconstruir as pré-noções resultantes dos fatos, tais como estudar um ritual da sua própria sociedade onde os intervenientes locais são conterrâneos, amigos e parentes.

### **1.3 O *lobolo*: do conceito à relevância da crença nos antepassados**

A abordagem sobre o *lobolo* insere discussões teóricas que influenciaram a sua concepção. A pretensão é discutir sobre o conceito de *lobolo* à luz de algumas perspectivas antropológicas. Com efeito, a teoria evolucionista predominante nos finais do século XIX moldou uma abordagem vinculada na origem das relações de parentesco inerentes a este ritual, sendo que uma das preocupações foi o papel do tio materno na cerimônia de casamento. As definições do conceito de *lobolo*, neste âmbito, realçavam a questão econômica como o elemento explicativo e determinante do ritual. Porém, a abordagem estruturo-funcionalista – Radcliffe-Brown é uma das figuras centrais – sublinha a dimensão social como o fundamento para a compreensão das lógicas que norteiam o *lobolo*. Posteriormente, estruturalistas como Lévi-Strauss reforçam a existência de lógicas de reciprocidade e compensação social entre os grupos como fatores importantes na análise do conceito. Esta é a súpula de uma discussão mais complexa sobre o casamento e o parentesco em África.

Osmundo Pinho discutindo sobre a teoria antropológica em África com a lupa no *lobolo* realça alguns pressupostos da perspectiva clássica do casamento:

A consideração clássica do ‘preço da noiva’ ou ‘bridewealth’ já destacava (...) o parentesco como domínio nuclear para a reprodução social desigual, por meio de estruturas, conformadas como ‘comportamento padronizado’, permitindo-nos vislumbrar uma verdadeira teoria da prática. Na medida em que esses estudos se mantiveram localizados em contextos sociais definidos como ‘primitivos’, ‘tradicionais’, ou mesmo ‘simples’, ou seja, permaneceram aprisionados na dicotomia estruturante da reflexão antropológica entre nós ‘modernos’, e eles, os ‘nativos’, o seu potencial crítico e analítico esteve circunscrito a esse mundo ‘primitivo’, ficcionalizado pela etnografia (Pinho, 2011: 9).

Partindo desta perspectiva crítica visionamos em que condições epistemológicas foram elaboradas as abordagens conceituais do *lobolo*. Inicialmente, as expressões “preço da noiva” ou “compra da criança” eram designações predominantes para se referir a este ritual. Para Jeffreys (1971: 9), *lobolo* é “o substantivo que designa a transferência de gado entre os negros sul-africanos, transferência que dá poderes paternos, a posse das crianças”. A percepção é que o *lobolo* legitima a manutenção e controle da descendência patrilinear mas não estabelece, necessariamente, a união entre um homem e uma mulher. Jeffreys justifica o seu posicionamento: “a minha insistência de que o ‘lobolo’ é preço da criança e a única definição verdadeira e correta, baseia-se no fato de que durante trinta anos de magistratura na Nigéria, iniciados em 1915, depressa aprendi que dote, como o ‘lobolo’ é ali chamado, comprava o direito aos filhos da mulher (...) pelo pagamento do dote, o noivo adquire o direito de reter os filhos da mulher, mas não paga o direito de reter a mulher” (Ibid.: 10).

O autor sugere que o *lobolo* não garante a “aquisição da mulher”, com efeito, não pode ser compreendido como sinónimo de casamento. Isto significa que indivíduos sem propósitos conjugais podem pagar um *lobolo* e adquirir crianças:

O *lobolo* não está relacionado com o casamento, então, podem ser vulgares os casos em que não há casamento algum, em que, ao entanto, porque o *lobolo* é pago, o pagador, independentemente do sexo, conserva as crianças da mulher (...) quando, por exemplo, uma mulher *Bavenda* paga o *lobolo* por outra mulher *Bavenda*, não existe qualquer possibilidade de casamento entre

elas. Todavia, espera-se da mulher *lobolada* que, por ligações que arranje, produza filhos para a mulher que pagou o *lobolo*. Portanto, tal acordo só pode aparecer numa sociedade em que casamento e *lobolo* sejam instituições independentes e sem relação (Ibid.: 45).

A mulher *lobolada* é entendida somente como reprodutora mesmo porque, na perspectiva do autor, o ritual do *lobolo* não estabelece necessariamente uma aliança entre os *Bavenda* da África do Sul.

Junod explica que o termo *lobolo* deriva do “*Cu lobola que significa comprar em casamento, diz-se de um pai que reclama ao pretendente da filha uma certa quantia em dinheiro. Lobolo ou ndjobolo ou bucóssi é a quantia paga: os bois, as enxadas ou as libras esterlinas*”. Porém, o mesmo autor sublinha que este termo é referente à “ação de pagar” mais do que o valor em si (Junod, 1996: 104-105). O missionário-etnógrafo apresenta, igualmente, uma explicação sobre a significação do *lobolo* e suas consequências realçando o sentido coletivo da cerimônia. O autor se refere à lógica de compensação e equilíbrio entre grupos envolvidos neste tipo evento, onde um exige alguns bens como forma de restabelecer-se da perda de um membro:

O primeiro grupo adquire novo membro e o segundo sente-se diminuído e reclama alguma coisa que lhe permita reconstituir-se por sua vez, pela aquisição doutra mulher. Somente esta concepção coletivista explica todos os fatos. Deste modo, a mulher adquirida, ainda que conserve o seu *chibongo* (nome do clã), torna-se propriedade do primeiro grupo. É agregada pelas cerimônias complicadas de casamento, que representa a passagem duma família a outra. Tanto ela como os filhos que tiver (Ibid.: 268).

Às mulheres *loboladas*, entre os *Tsonga*, são imputadas responsabilidades e obrigações – envolvendo dívida, honra e prestígio – que não se limitam ao mero papel de reprodução. Neste sentido, justifica-se, pelo menos neste grupo, a relação entre o *lobolo* e a união conjugal. O exemplo dos *Bavenda* citado por Jeffreys ilustra uma variação das regras e a complexidade do conceito, duas características aplicáveis aos subgrupos *Tsonga* do Sul de Moçambique.

António Rita-Ferreira reforça a perspectiva coletiva de compensação entre os grupos afirmando que o *lobolo* “*era considerado como uma troca de serviços*



*entre duas famílias pertencentes a clãs diferentes; uma delas cedia à outra, a capacidade procriadora de uns dos seus membros, e para ser compensada pela perda, recebia determinados bens (lobolo) que, normalmente, eram destinados a aquisição de uma noiva para um dos irmãos da recém-casada”* (Rita-Ferreira, 1971: 1). No entanto, Rita-Ferreira não compactua com a perspectiva meramente econômica do ritual demonstrando o que designou de “funções múltiplas do lobolo”:

Em primeiro lugar representava uma compensação (no sentido lato) e não um ‘dote’ nem um ‘preço de compra’ como erroneamente alguns o têm considerado. Em segundo lugar, legalizava a transferência da capacidade reprodutora da mulher para o grupo familiar do marido, de que passava a fazer parte. Em terceiro lugar dava caráter legal e estabilidade à união material. Em quarto lugar tornava o marido e a respectiva família responsáveis pela manutenção e bem-estar da esposa. Em quinto lugar, legitimava os filhos gerados que se consideravam sempre pertencentes à família que havia pago o *lobolo*. Em sexto lugar representava um meio de aquisição de outra unidade reprodutora para o grupo enfraquecido pela cedência de uma das suas mulheres (Ibid.).

Portanto, o *lobolo* opera como um mecanismo de controlo e organização social a partir da troca de mulheres enquanto unidades de reprodução. Rita Ferreira ainda não observa o *lobolo* enquanto uma forma de união conjugal em que se estabelece uma aliança entre grupos. A troca da unidade reprodutora compensada pelos bens não exclui a mulher e nem mesmo os filhos de continuarem ligados ao grupo materno. É esse raciocínio de Radcliffe-Brown que merece seguimento pela ênfase, mais aprofundada, que atribui ao vínculo social das formas de casamento em África. Segundo o autor, o primeiro reparo é que o termo “dote” é indevidamente aplicado no contexto africano. Diz ele que “*o dote não existe na África, embora os escritores que não sabem, ou não se importam com o significado das palavras, usem o termo ‘dote’ inapropriadamente para referir a prestação de casamento*” (Radcliffe-Brown, 1974: 66).

O segundo e importante reparo teórico é que, de acordo com Radcliffe-Brown, em África, “*o casamento é uma aliança entre dois grupos de parentes que têm interesse em comum no próprio casamento e na continuidade deste, e*

na prole resultante da união, que serão naturalmente parentes de ambos grupos”. É verdade que África é caracterizada por contextos culturais diversificados, existindo outras formas de casamento que não cabem nos termos acima, mas pelo menos em relação ao *lobolo* no Sul de Moçambique essa aliança se procede sem significar “compra da mulher”. Esta é uma visão antropológica que, em certa medida, aportou falácias políticas engajadas contra as práticas tradicionais.<sup>13</sup>

Para se desfazer destas incompreensões do casamento em África é fundamental, de acordo com Radcliffe-Brown, explorar a dimensão simbólica deste evento. A prestação paga não é redutível ao valor econômico dos bens ou serviços exigidos aos parentes do noivo, ela representa um mecanismo para legitimar oficialmente tanto essa passagem da mulher de um grupo para o outro, quanto a própria aliança (mais ou menos duradoira) entre eles. Em outras palavras, o reconhecimento legal de um casamento tradicional é oficializado pela prestação paga mas envolve uma série de lógicas, significados e valores sociais, em negociação, que sufocam o econômico. Ora, pode-se compreender uma expressão do simbolismo deste evento na *“ruptura parcial das relações (destaque para o termo parcial) entre a noiva e os seus parentes imediatos”*. De acordo com Radcliffe-Brown o que esta em causa é o seguinte:

(...) como na maior parte das sociedades, a mulher ao casar deixa a sua família e vai viver com o marido na família deste. A família dela sofre uma perda. Seria, porém, um grande erro pensar que esta perda é de ordem econômica. É a perda de uma pessoa que era membro de um grupo, uma brecha na solidariedade da família. Este aspecto do casamento toma frequentemente uma expressão simbólica pela hostilidade simulada entre os dois grupos de parentes na cerimônia do casamento, ou pelo simulacro de rapto (a chamada captura da noiva). Ou a noiva ou os seus parentes, ou ambos, devem manifestar, à partida desta, uma certa resistência (Ibid.: 70).

<sup>13</sup> Sobre as quais Radcliffe-Brown enfurece o tom da sua discórdia: “algumas pessoas consideram este pagamento como sendo uma ‘compra’ da mulher no sentido de quem hoje compra na Inglaterra um cavalo ou um carro. Na África do Sul sustentou-se oficialmente numa dada altura que um casamento segundo o costume nativo com o pagamento de gado (*lobola*) era uma ‘transacção imoral’ e não um casamento válido. O Supremo Tribunal de Kenya, em 1917, decidiu que ‘um tal chamado casamento pelo costume nativo de compra da esposa não é um casamento’. A idéia de que um africano compra uma esposa à maneira de um lavrador inglês que compra o gado é resultado de ignorância, que dantes poderia ter sido desculpável mas que já não pode ser mais, ou de preconceito cego, que nunca é desculpável aos responsáveis pela governação de um povo africano” (Radcliffe-Brown, 1974: 67).

As cenas de jocosidade consentida que marcam as cerimônias de *lobolo* expressam certamente esse enfraquecimento na solidariedade enquanto uma lógica que orienta o sentido coletivo da família. Pinho inspirado por este autor conclui que “(...) *não seria o aspecto econômico o determinante para o 'lobolo', mas o seu conteúdo simbólico, ao representar o vínculo social*” (op. cit.: 15).

Lévi-Strauss, no seu livro *Estruturas Elementares de Parentesco*, sublinha que o processo de troca que se opera no *lobolo* não se pode reduzir ao pagamento. O autor se refere, igualmente, ao debate sobre o “preço da noiva” entre os *Bantu* citando Junod como fundamento etnográfico para as suas argumentações. Sustenta que “*o lobola não pode ser um dote – porque não acompanha a noiva, mas é recolhido a família desta – nem um pagamento*”. De acordo com Lévi-Strauss, o objeto de transação inerente ao *lobolo* é o gado. Nesse sentido, antes se arrisca à generalização da importância do mesmo:

(...) para os Bantu o gado é o intermediário essencial de todas as relações rituais entre os grupos humanos. Assume esse papel intermediário primeiramente entre os grupos vivos, em forma de compensação, e de purificação, por um homicídio. Em seguida, entre o grupo dos vivos e o dos mortos, em forma de oferenda sacrificial. Finalmente, entre os grupos que participam do casamento (Lévi-Strauss, 1982: 508).

Os grupos que participam no casamento estabelecem uma aliança através do *lobolo*, como referencie anteriormente, essa aliança que insere reciprocidade é justificada por Lévi-Strauss como um dos fatores explicativos para que a troca não seja reduzida à compra ou simples pagamento. Escreve o autor que:

A transferência do *lobola* não representa uma compra unilateral, mas, como contrapartida da filha, afirma a bilateralidade do vínculo. (...) O cumprimento dos ritos matrimoniais não determina o fim das obrigações recíprocas entre os grupos. A realidade da aliança é comprovada, durante toda a duração do casamento, por uma série de serviços oferecidos e serviços retribuídos, de presentes reclamados e de presentes recebidos. Mas o *lobola* ao ser recebido, faz começar imediatamente um novo circuito. A razão essencial pela qual não se pode ver nele um pagamento é que não será nunca consumido, exceto ocasional e parcialmente, para fins sacrificiais. Logo depois de recebido será objeto de reinvestimento, em forma de esposa, para o irmão ou o primo da jovem casada (Ibid.: 509).

Trata-se efetivamente de uma prática que estabelece circuitos de relações entre grupos, ou seja, “*como o fio que corre através do tecido, o ‘lobola’ estabelece, portanto, uma série indefinida de conexões entre membros do mesmo grupo e entre grupos diferentes*” (Ibid.). A lógica de redistribuição de gado para outras uniões dentro do grupo coexiste, atualmente, com a possibilidade de pagamento do *lobolo* de forma independente – o indivíduo (noivo) passou a exercer o pagamento do *lobolo* se desfazendo parcialmente desse circuito coletivo. Entretanto, esta visão sociológica do ritual permite um questionamento profundo deste tipo de transformações, sobre as quais me dedico no último capítulo.

Este aporte teórico é mais significativo se for pensado em relação à importância do ritual no cotidiano dos moçambicanos no sul. A crença predominante é que o *kupahla*<sup>14</sup> (ato de veneração aos antepassados), inerente ao *lobolo*, permite que os atores em processo de união estabeleçam uma comunicação aos espíritos dos antepassados sobre a aliança das famílias. O *kupahla* representa um pedido de aprovação do matrimônio dirigido aos ancestrais, na expectativa de que estes velem pela estabilidade e proteção do casal. Note-se que a fertilidade da mulher é destacável no pedido, a honra masculina não deixa espaço à possibilidade de infertilidade do homem. Granjo reafirma a importância da crença nos antepassados escrevendo o seguinte:

De fato, essa instituição não é encarada como um assunto que apenas diga respeito aos vivos. É, pelo contrário, habitual dizer-se que ‘os antepassados comem o lobolo’. Significa isto que é suposto serem eles os reais destinatários dos bens entregues e, afinal, os signatários últimos do acordo e da aliança que através dele é reconhecida (Granjo, 2004: 53).

Bagnol (2008) destaca a questão terapêutica do *lobolo* explorando como o ritual constitui, por exemplo, um recurso para interpretação do infortúnio na gravidez. A percepção é que os espíritos insatisfeitos pela ausência do *lobolo* provocam a morte de uma das crianças em gestação, tendo implicações nas

---

<sup>14</sup> Geralmente é feita uma oração sacrificando alguns animais e jogando bebidas na terra. Trata-se de um comunicado e pedido de proteção aos espíritos nessa nova etapa da vida do homem e da mulher.

relações conjugais de um casal com o qual a autora trabalha. Com efeito, a realização deste evento restitui, de forma terapêutica, uma estabilidade conjugal conduzindo a explicação dos problemas cotidianos para outros cantos da vida social.

José Negrão<sup>15</sup> faz referência à relação entre a crença nos espíritos dos antepassados e o *lobolo*, se debruçando, especificamente, sobre a questão da terra em Moçambique. Como se gere a *muti* no sul de Moçambique? “*‘Muti’ é a mais pequena unidade espacial de habitação, produção e consumo da família rural*” que é cedida em função da união conjugal formalizada através *lobolo*. Neste âmbito, segundo o autor, o “*lobolo não representa somente a garantia de transferência dos potenciais filhos de um espaço territorial para outro, mas também a expressão pública de que a família receptora da filha lhe garanta acesso à terra para habitação, agricultura e recolção*” (Negrão, 2000: 8).

Portanto, o mecanismo que garante o acesso local a terra, neste caso, é o *lobolo* alicerçado, igualmente, pela crença de que qualquer outra forma de acesso não reconhecida será alvo da ação malévola dos espíritos. O que significa que a comunicação aos espíritos exercida no *lobolo* legítima, igualmente, o direito à terra para a nova família. Ressalvo, em maiúsculo, a questão dos espíritos dos antepassados no discurso sobre o *lobolo* como forma de salientar a sua importância no cotidiano dos moçambicanos no sul do país. Peter Fry, analisando a guerra civil em Moçambique,<sup>16</sup> sublinha a pertinência dessa crença:

Não tenho dúvidas de que a maioria dos moçambicanos tinha consciência de que os ancestrais participavam de um lado ou de outro da guerra; isto é apenas uma questão de senso comum, em um contexto cultural no qual a relação entre sofrimento e a ira dos antepassados é um axioma que não se questiona. (...) assim que a paz chegou, chegaram as chuvas também, confirmação inquestionável da teoria ancestral (...) só ateus mais céticos e os protestantes militantes discordaram da crença geral de que a volta das chuvas e da fertilidade foram resultado do retorno da proteção dos ancestrais (Fry, 2005: 76).

<sup>15</sup> Economista moçambicano e professor na Universidade Eduardo Mondlane (infelizmente falecido em 2005).

<sup>16</sup> Refiro-me à guerra civil entre a FRELIMO e a RENAMO entre 1976-1992.

Trata-se, com efeito, de uma crença recorrente na interpretação do mundo entre os moçambicanos, de tal forma que se torna fundamental compreender todo um processo histórico e político que envolve a proibição deste tipo de crenças. O ritual do *lobolo* sendo uma prática tradicional, igualmente, legitimada pela crença aos ancestrais, constituiu um dos motivos de represálias à luz dos intentos da “civilização” colonial e, posteriormente, do “socialismo científico” da FRELIMO. As lógicas e os argumentos que justificaram a persistência de práticas como o *lobolo* é que fundamentam o segundo capítulo.

## CAPÍTULO II

### **A persistência do *lobolo*: uma perspectiva histórica e política**

O ritual do *lobolo* conduz-nos ao convívio com um panorama político de intransigência e perniciosidade face às instituições tradicionais. São instituições que podem ser representadas e pensadas de múltiplas formas, mas aqui me refiro aos indivíduos e grupos socialmente reconhecidos pela promoção de valores, crenças e práticas ligadas à evocação dos espíritos dos antepassados. Os curandeiros, ervanários, espiritualistas e chefes tradicionais que, a partir de rituais aos ancestrais, resolviam problemas cotidianos das comunidades foram objetos de repressão. Por um lado, eram entendidos pelo regime colonial português como um obstáculo (algumas tréguas eram dadas somente quando o obstáculo fosse subvertido em solução) aos “nobres” propósitos de dominação mascarados pela necessidade sustentada de “civilizar”. Por outro lado, com interesses distintos ligados à construção da nação moçambicana eram entendidos não somente como uma herança do poder colonial, mas também como focos do retrocesso à necessidade de um progresso baseado na ideologia marxista adotada pela FRELIMO.

No fundo esta postura política de hostilidade insere, igualmente, a complexa relação entre a modernidade e a tradição. Determinadas práticas são definidas como tradicionais e, nesse sentido, um sinónimo de “atraso” face às opções políticas assumidas como modernas. A contextualização que proponho discorre sobre a forma como estas instituições tradicionais em Moçambique sobrevivem desde o regime colonial até ao período pós- independência. *Que argumentos justificaram a sobrevivência destas instituições? Como é que ‘lobolo’ entendido como uma das manifestações da tradição prevalece no tempo?*

## 2.1 O sistema colonial português e as práticas tradicionais

Desde os primeiros contactos, antecedentes ao período que proponho aqui (finais de 1800), as paisagens culturais que os portugueses tiveram contacto sempre causaram um impacto devastador à sua visão etnocêntrica, o instrumento teórico que povoava as descrições e os relatos dos primeiros navegadores e cronistas. Esta é uma perspectiva investida, nos termos de Pinho, pelo “*desejo de conhecer sem reconhecer*” – uma pretensão confinada na “*oposição cristalina entre ‘nós’ e ‘eles’*” (Pinho, 2000: 35).

José Luís Cabaço faz uma minuciosa viagem ao passado onde sublinha a reação dos primeiros navegadores portugueses face aos rituais e à tradição dos nativos. De acordo com o autor, os relatos retratavam:

(...) até com interesse e admiração das cidades, dos seus habitantes, dos trajes insólitos, das cortes que puderam visitar, da atividade comercial e de alguns costumes que se evidenciaram na primeira observação. Eram referências susceptíveis de ‘tradução’ em termos da cultura portuguesa. Mas falavam igualmente de rituais, de práticas, de tradições que lhes surgiam como ininteligíveis, ilógicos, se não chocantes (...) (Cabaço, 2007: 136).

O estranhamento da organização social e das lógicas da vida nativa, nestes primeiros relatos, evidenciava o espírito da expansão colonial, o de “*conhecer para submeter*” recorrendo, mais uma vez, à expressão de Osmundo Pinho (op. cit.). Neste sentido, o conhecimento das culturas locais proporcionado por especialistas, entre antropólogos e historiadores, operava como um instrumento do regime colonial português que respondia às crescentes necessidades de ocupação territorial. O argumento de “civilização”<sup>17</sup> dos nativos introduz uma relação de proximidade com esses universos culturais diferentes, que, aparentemente, permaneciam isentos de influências, pelo menos, é o que se compreende numa abordagem de Rita-Ferreira sobre o passado do *lobolo*:

---

<sup>17</sup> Peter Fry, no seu livro “*A Persistência da Raça*”, faz referência ao imaginário que os pensadores do projeto colonial português perspectivavam. No período da colonização, em Moçambique, “os engenheiros sociais (...) imaginaram uma época em que todos os moçambicanos teriam abandonado seus ‘usos e costumes’ e seus ‘dialetos’ em favor da ‘civilização’ e da língua portuguesas” (Fry, 2008: 63).



O casamento era uma questão privada entre dois grupos sem a intervenção das autoridades políticas e religiosas e o seu fim era a produção de novos indivíduos que nessas épocas de tamanha insegurança e de elevadíssima mortalidade assegurassem a sobrevivência do grupo tribal ou clânico como um corpo organizado (Rita-Ferreira, 2001:1).

Junod se refere, igualmente, ao período antecedente à presença dos portugueses realçando que os objetos utilizados no processo do *lobolo* eram “*esteiras e objetos de vimes*” (Junod, 1996: 265). Contudo, essa ausência de influências externas sobre o ritual do *lobolo* ocupa uma memória histórica anterior ao início do século XIX. Por volta de 1820 a história de Moçambique é marcada pelas disputas entre guerreiros *Zulos* provenientes da África do Sul e alguns subgrupos *Tsonga* que habitavam a região sul do país. Sochangana-Manucusse perpetuou uma série de invasões no sul de Moçambique. Esta ofensiva precipitou a fundação do império de Gaza. As suas “*incursões predatórias visavam, acima de tudo, a reconstituição da sua manada e o recrutamento forçado de novos guerreiros*”. Mas a sua vinda ao sul de Moçambique foi, igualmente, motivada pela perseguição de inimigos como Chaca (Rita-Ferreira, 1982: 248). No contexto destas disputas compreende-se a variação dos objetos que, continuamente, foram introduzidos no matrimônio. Diz Junod que anteriormente:

(...) empregaram grandes anéis de ferro obtidos, por troca, dos marinheiros que visitavam a costa (...) Um chefe pagava o ‘lobolo’ com dez punhados e um súbdito com cinco apenas. Também se utilizavam antigamente grandes anéis de cobre. (...) Chamavam-lhes *litlatla* e eram muito procurados; bastava um para comprar uma mulher. O gado era uma moeda corrente para comprar uma mulher. Quando Manucusse surgiu, em 1820, apropriou-se de todo gado, e os ‘Tsonga’ foram por isso obrigados a empregar contas e enxadas (Junod, op. cit.).

As mudanças inerentes ao ritual do *lobolo* se operam, portanto, numa primeira fase, em função dos primeiros contatos comerciais e, posteriormente, na sequência das disputas entre os grupos que nesse período se edificavam. Segundo Junod, “*as enxadas, por sua vez, foram substituídas pela poderosa libra esterlina. Depois da morte de Manucusse (1858), chegaram alguns Zulos*

*do Natal à Baía de Lourenço Marques, cerca de 1860, enviados pelos ingleses para caçarem elefantes em Gaza*". Estes caçadores espalharam a informação sobre a existência de trabalho remunerado no Natal (África do Sul), o que despertou um movimento migratório associado, em parte, à necessidade de *lobolar* (Ibid.). A apetência pelas moedas de ouro emerge desta partilha de informações úteis e as relações de troca são agora igualmente solúveis com base no dinheiro. *Lobolar* é um verbo que passa a ser conjugado não somente em função do gado e das enxadas, mas também do dinheiro. E os efeitos são evidentes:

Duas formas de lobolo, 1º o 'lobolo' que o rapaz obtém pelo casamento da irmã e que ele emprega, com o consentimento da família, na compra de uma mulher; é, segundo os antigos usos, a maneira de contrair casamento; 2º o 'lobolo', adquirido, ganho por um rapaz que trabalhou para o arranjar e que assim obteve ele próprio o rebanho (tissungulela nthlambi). Esta segunda espécie de lobolo é muito mais fácil obter com as novas condições de vida, sobretudo porque o estágio de um ou dois anos em Joanesburgo é suficiente para amealhar a quantia necessária. (...) Ao princípio, uma libra esterlina valia dez enxadas e o 'lobolo' tinha sido fixado em oito libras pelos chefes. Mas este preço depressa foi julgado insuficiente pelos pais. (...) Mais tarde o preço fixado subiu até vinte libras para uma rapariga vulgar, e trinta para a filha de um chefe (Ibid.: 267).

O reino de Gaza depois de várias sucessões e conquistas se apresentava como a maior referência no sul de Moçambique. A sua proeminência e as habilidades diplomáticas e expansionistas de Ngungunhane perturbavam, de forma contínua, as aspirações da "ocupação efetiva" de Moçambique – um projeto do regime colonial português. A presença portuguesa reservava e investia as suas escassas capacidades nas relações comerciais a partir das "fortalezas-feitorias", sem abandonar a sua prospectada intenção de dominação. Em relação a este fato Cabaço (op. cit.: 128) sublinha que: *"o caráter mercantil do colonialismo luso se manteve até os finais do século XIX, sempre balanceado nessa dialética entre ação violenta e negociação (...)".* Uma dialética que pode ser compreendida na relação ambígua entre António Enes e Ngungunhana descrita por Macagno (2001).

De acordo com Macagno, derrubar o reino de Gaza se tornou uma questão importante na medida em que representava “*a consolidação e o fortalecimento do sistema administrativo colonial*”. Era uma espécie de escudo para enfrentar as pressões internacionais, nomeadamente, da Grã-bretanha (Macagno, 2001: 64). As dificuldades de Portugal neste período, finais do século XIX, se reflectiam, igualmente, “*no prestígio das suas possessões*”. Eduardo Mondlane, no livro *Lutar por Moçambique*, faz alusão ao desânimo de quem vivia a instabilidade do projeto colonial em 1890:

Estar de arma – sem gatilho – ao ombro, sobre os muros de uma fortaleza arruinada, com uma alfândega e um palácio onde vegetam maus empregados mal pagos, e assistir de braços cruzados ao comércio que os estranhos fazem e nós não podemos fazer; a esperar todos os dias os ataques dos negros e a ouvir a todas as horas o escárnio e o desdém com que falam de nós todos os que viajam em África, – não vale, sinceramente a pena (Mondlane, 1969: 17).

Este cenário de expectativa e frustração termina, mais tarde, com o desencadeamento de duas “*grandes operações militares: uma no sul de Moçambique, dirigida a incorporação do reino de Gaza (1895-1897), e outra na região do rio Zambeze, que consistiu na conquista dos barué (1902)*” (Macagno, op. cit.).

É importante realçar a dimensão destas operações para os representantes da administração portuguesa em Moçambique, como é caso de António Enes. Macagno aborda detalhadamente este assunto destacando que “*Ngungunhane tornou-se, para administração portuguesa, uma espécie de obsessão*”. E neste contexto o autor cita Réne Pélissier:

A princípio (1891-1893), Enes pareceu resignar-se a uma política expectante: não confiar em Ngungunhane como amigo, mas não o provocar. Dois anos depois, a sua posição tinha já evoluído: nada de protetorado, mas sim o esmagamento de Gaza. Seria essa a sua grande idéia, seria essa a sua grande obra política (Ibid.: 64).

Uma “obra política” que teve o seu auge com a captura de Ngungunhane, em 1895, por Mouzinho de Albuquerque – “*chefe de cavalaria*” enviado a Moçambique para esse efeito. O chefe de Gaza foi exilado em Açores (Portugal)

onde morreu. Por esta conquista, Mouzinho de Albuquerque “*foi elevado tempos depois à categoria de herói nacional, convertendo-se – ao lado de António Enes – em protagonista central da construção do moderno colonialismo português*”. As conquistas da “geração 95”, como ficaram conhecidos estes protagonistas<sup>18</sup>, se expandiram pela região central culminando com a derrocada da nação Barúe liderada por Hanga (Ibid.: 65).

Estes avanços, com efeito, marcaram afincadamente a “ocupação efetiva” de Moçambique. No início do século XX, “*os portugueses começaram a organizar o seu sistema de administração, embora só nos anos vinte se encontrasse esmagada a resistência armada em todas as áreas do território*” (Mondlane, op. cit.: 30). A grande estratégia era colocar a província de Moçambique ao serviço das necessidades da metrópole e para tal era necessário maximizar a exploração das suas potencialidades. Para o efeito, o regime colonial definiu uma hierarquia administrativa que se estendia da capital às localidades tendo como aliada a bíblia da igreja católica. Mondlane explica que:

A pedra angular da estrutura administrativa era o governador-geral, que ao princípio exercia o poder da capital de Moçambique no Norte e, mais tarde, de Lourenço Marques, no Sul. Abaixo do governador-geral estavam os vários governadores de província; seguiam-se os intendentes de distrito, que dirigiam e fiscalizavam os administradores de circunscrição; estes, por sua vez, tinham por dever superintender o trabalho dos chefes de postos, cada um dos quais controlava a vida quotidiana de milhares de africanos. Para facilitar o trabalho dos administradores e dos chefes dos postos, o Governo Português reestabeleceu uma limitada autoridade tradicional dalguns chefes africanos (Ibid.: 32).

A estrutura administrativa montada pelo regime colonial português incluía, portanto, os chefes locais, segundo Fry, “*os responsáveis pela aplicação das leis tradicionais. Mas não todas. Só aquelas que não ofendem a civilização portuguesa (...)*” (Fry, 2005: 62). Os chefes tradicionais passaram a ter um papel

---

<sup>18</sup> Estes homens eram todos formados em moldes militares, portugueses patriotas dedicados, com pouco tempo para as considerações mais largas dos liberais. Reagiram com indignação às humilhações impostas a Portugal pelas outras potências coloniais (Mondlane, 1969: 31). De acordo com Macagno (2001), foram reconhecidos e premiados com cargos importantes na administração colonial ultramarina.

determinante na continuidade das práticas proibidas, clandestinamente admitiam que as suas comunidades realizassem cerimônias tradicionais. Porém, a ligação com a estrutura administrativa colonial tornou-os descartáveis no período pós-independência.

A Igreja Católica, como já referi acima, operava como um dos mecanismos do regime colonial para implementar o sistema de educação indígena. Um sistema que se prendia com a necessidade de “civilizar” os candidatos involuntários à categoria de cidadãos portugueses. De acordo com Cabaço (op. cit.:113), *“o domínio de territórios do ultramar”* era mascarado por *“uma reciprocidade de benefícios: se a Europa se apoderava de riquezas inexploradas, os africanos se beneficiariam da civilização e progresso”*. Esta missão supostamente educativa observava o seguinte pressuposto:

(...) Valores sociais e culturais da população nativa tinham que ser abolidos por serem `atrasados e incivilizados` e substituídos pelos novos valores trazidos pelo colonialismo. Assim, sob o domínio português, as crenças culturais e práticas relacionadas com possessão de espíritos, culto aos ancestrais e outras práticas rituais religiosas foram fortemente reprimidas (Honwana, 1996: 94).

Qualquer manifestação tradicional, incluindo o ritual do *lobolo*, era alvo de repressão, de acordo com Honwana<sup>19</sup>, *“o regime colonial prendia e mandava para cadeia e para o trabalho forçado indivíduos acusados de estarem envolvidos em práticas de possessão de espíritos”* (Ibid.: 96). O desafeto do regime colonial relativamente às práticas tradicionais se estende durante todo período de “ocupação efetiva”, praticamente consolidada até 1920. Todo esforço administrativamente institucionalizado para abolição destas práticas foi insignificante perante a persistência dos nativos em preservar as suas referências locais. Se já não se podia falar em resistência das armas, flechas e arcos em função da derrota do reino de Gaza, uma resistência em campos sinuosos ao controle do regime abria espaços à continuidade.

---

<sup>19</sup> Alcinda Honwana é pesquisadora moçambicana, doutora em antropologia social pela Universidade de Londres (Inglaterra). Desenvolveu pesquisas sobre a possessão de espíritos e o impacto da guerra civil em Moçambique.

Honwana citando Young prossegue demonstrando como se operava a continuidade deste tipo de práticas. Era comum que os locais de culto como cemitérios fossem destruídos pelas autoridades coloniais e:

Com certeza, apesar de perderem os túmulos dos seus antepassados, as pessoas iam para a floresta e criavam novos lugares secretos para rituais (...) alguns régulos, conscientes da necessidade da população em continuar com as suas práticas culturais, autorizaram a execução dos rituais para venerar os espíritos ancestrais bem como as práticas de adivinhação e cura espiritual (...) algumas mudanças ocorreram na relação colonial com a população nativa, começaram a perceber a necessidade de acomodar algumas práticas culturais e religiosas. Essas mudanças podem ter resultado da oposição séria dos locais quem apesar dos severos castigos, nunca esqueceram suas raízes (...) (Ibid.).

Os riscos de represálias não detinham estes régulos de reforçarem, não somente, a ligação com as suas populações, mas também a legitimidade do seu poder em relação aos ancestrais. A resistência remeteu o regime para algumas tréguas em relação à tradição, mas a missão mudara somente de forma e não de conteúdo. O novo desafio está traduzido na seguinte questão: como aproveitar essas práticas ao serviço dos objetivos da administração colonial sem necessariamente colocá-las em causa?

A política de assimilação constituiu uma resposta às adversidades que o regime colonial enfrentava, principalmente, à utopia de “civilizar” todos os nativos. Fry aponta para uma mudança cautelosa da postura colonial em relação aos “usos e costumes”: *“o colonialismo português só podia se reproduzir dessa forma – assimilando, mas não excessivamente, libertando, mas, ao mesmo tempo, controlando. Afinal, quando todos tivessem sido assimilados, não haveria mais lugar para tutela dos próprios portugueses”* (Fry, op. cit.: 63/64). A categoria de “assimilados” remetia para a condição de “quase-portugueses” pelos benefícios políticos e sociais que usufruíam com este estatuto. As exigências para alcançar esse privilégio incluíam: *“falar corretamente a língua portuguesa; exercer uma profissão e ter uma renda que garanta a subsistência das suas famílias; ter adquirido os hábitos e maneiras dos Portugueses; ser cristão católico (preferencialmente Romano) e não praticar ou acreditar em*

*possessão de espíritos ou outro tipo de superstição*” (Honwana, op. cit.). Portanto, este estatuto pressupunha um abandono das tradições, porém:

(...) a maioria dos assimilados mantinham os seus laços com as suas vilas de origem e seus parentes que eram considerados indígenas pelo regime colonial. Eles continuaram a praticar os seus rituais, de veneração dos seus ancestrais e usar o recurso dos adivinhos e médiuns espíritas, embora tivessem de fazer isto discretamente para evitar que perdessem seus privilégios e benefícios (Ibid.).

No quadro destas práticas tradicionais, que persistiam mesmo entre os “assimilados”, estava incluído o *lobolo*. Neste sentido, já se verificava a coabitação de duas formas de união conjugal. Honwana retrata casos em que o nativo, envolvido no processo de evangelização, realiza o casamento canônico, mas também reúne recursos para cumprir, na clandestinidade, com o *lobolo*. O *lobolo* sendo um mecanismo social e um recurso espiritual (*kupahla*) de organização da vida dos nativos “escapa” a qualquer espécie de banimento político.<sup>20</sup> Pinho, fazendo recurso à Harries, admite uma tendência mais ou menos generalizada:

(...) as sociedades africanas escaparam ao círculo de giz do colonialismo e talvez, como Harries aponta, nunca tenham sido tão sistêmicas como os funcionalistas gostariam. Os `contextos resistentes à mudança` podem bem ter sido mais uma constante do que uma exceção (Pinho, op. cit.: 34).

No entanto, as tréguas do regime em relação à tradição, como já citei anteriormente, surgiam em parte quando estas práticas suscitasse determinados benefícios. O *lobolo*, particularmente, despertou algum interesse da administração colonial por causa do gado que circulava nestas cerimônias, o que é um indicador não somente da quantidade de bois, mas da frequência da realização deste ritual no sul de Moçambique. Welch, citado por Bagnol, se refere ao interesse do regime colonial afirmando o seguinte:

---

<sup>20</sup> Uma lição que não foi devidamente estudada no período pós-independência na medida em que as “raízes” continuaram na lista do “imprevisível” e do “aleatório” e como tal um retrocesso a lucidez da proposta socialista.

Na década de 1930 as autoridades coloniais estabeleceram um preço para ser pago pelo *lobolo* com objetivo de controlar as trocas de gado, uma vez que naquele tempo o ‘preço da noiva’ era pago em gado. Tornou-se necessário reportar para a administração a transferência de gado de um grupo para outro (Bagnol, 2008: 8).

Entre 1930 a 1950 surgem no meio de “assimilados” indivíduos inconformados com o regime. Usando a escrita como uma arma de denúncia reportavam, sobretudo, a discriminação e segregação dos moçambicanos.<sup>21</sup> Portanto, o eco da revolta contra o regime colonial inicia, em parte, com estas manifestações literárias num contexto bastante arriscado tendo em conta o sistema de repressão instalado nas colônias.

Neste mesmo período, a promoção dos oficiais administrativos do sistema colonial era baseada em concursos. Estes concursos eram traduzidos na descrição minuciosa dos “hábitos” e “costumes” dos nativos sob jurisdição de cada um dos concorrentes. O documento produzido era designado “Monografia Etnográfica”. Continuava sendo um mecanismo de controlo das práticas tradicionais existentes embora, nesta altura, mais conscientes das dificuldades em aboli-las. Esta consciência pode estar refletida na apresentação de Ernesto Conde Marques Cardoso, Secretário de Circunscrição de Morrumbene (província de Inhambane), pela forma como descreve o significado do ritual:

Muitos, cheios de um altruísmo oco e ignorantes da vida indígena, atribuem ao ‘lobolo’ uma significação de compra que torna a mulher um objeto adquirido por tal importância, atirando o seu significado para uma escravatura real, mas disfarçada. Quem conhece a vida e o meio indígena não se condoerá com tão cruel atribuição e poderá afirmar que o ‘lobolo’ é uma coisa sagrada que significa um depósito com o fim de velar pela boa conduta da mulher ‘lobolada’. É o motivo moral que influirá para uma inteira compreensão dos deveres da mulher a fim de não obrigar a família aos sacrifícios da sua restituição se ela não se portar dignamente para com o marido que lhe escolheram ou ela própria o desejou. Este ‘lobolo’ que na sua pura significação deverá ir adquirir uma mulher para um irmão pela ordem de idades, é um elo de ligação familiar; é uma corrente que amarra a mulher à fidelidade ao seu marido e ao respeito pela sua tradição (Cardoso, 1957: 5).

---

<sup>21</sup> Entre os intelectuais moçambicanos, os irmãos João e José Albasini se destacam pela edição e publicação do “*O Africano*” e posteriormente “*O Brado Africano*”, “*jornais que representavam os interesses da classe média predominantemente de moçambicanos falantes do português, era uma importante voz de protesto contra os abusos coloniais*” (Honwana, 1996: 108).



O secretário, a partir do *lobolo*, reconhece a relevância da tradição no cotidiano dos nativos *Rongas*, *Bitongas* e *Bachopes* da sua região. Apesar de ser uma manifestação interna para o benefício da administração colonial não deixa de ser uma abordagem que estabelece alguns limites à propalada necessidade de “civilizar”, uma vez que reafirma a importância deste ritual para organização social dos nativos. É importante realçar esta perspectiva por se apresentar em “contramão” da descrição comum do regime colonial: *“intervir nos usos e costumes dos indígenas, é a necessidade que se impõe para eliminar defeitos de ordem social condenáveis, como esses de comprar a mulher e vender os filhos (...)”* (Júnior, 1971: 190). As autoridades coloniais se propunham a entender *“(...) o pagamento em gado como uma forma de união imoral e não um casamento válido”* (Pinho, op. cit.:15). Porém, na mesma plataforma escreve-se:

É o ‘lobolo’ que serve de base à verdadeira constituição da família e que transmite aos descendentes das uniões realizadas por sua intervenção o verdadeiro sangue da família com a transmissão de todos os direitos tradicionais da sua tribo. Uma união sem ‘lobolo’ é uma mancebia sem direito, nem compromisso. É a anarquia familiar que nem aos filhos lhes dá o direito de irem com os seus pais, pertencendo eles, nestas circunstâncias, para todos os efeitos econômicos e sociais, à família, legalmente construída da mãe. A falta de ‘lobolo’ representa a dissolução, a liberdade de vícios, a corrupção de costumes. O ‘lobolo’ é um penhor, não é um preço de uma coisa, é a garantia de um acto. Por outro lado, o marido, para não ficar sob o risco de perder a importância com que ‘lobolou’ a mulher, esforça-se em não dar causa ao divórcio, tratando a mulher como deve ser tratada (Cardoso, op. cit.).

Realmente a sua inspiração deve ter sido baseada em textos antropológicos que colocavam em causa a perspectiva do *lobolo* enquanto “compra da mulher” ou “preço da noiva”. Como referi no primeiro capítulo, Radcliffe-Brown demonstra que compra implicaria ruptura de laços entre a mulher e a sua família, mas tanto ela como os filhos continuam ligados, por via da aliança, aos parentes maternos mesmo depois de um casamento virilocal. Porém, apesar de Cardoso consentir um determinado valor social do *lobolo*, o seu texto não deixa de ser mais um instrumento para o regime atualizar o seu domínio da situação local dos “indígenas”.

No entanto, os movimentos nacionalistas africanos alcançam maior expressão na década de 1960, me refiro especificamente da África portuguesa. Este processo é associado a uma tendência internacional posterior a Segunda Guerra Mundial. Mondlane sublinha este fato destacando a relutância de Portugal em continuar abraçado ao ideal de um nacionalismo desgastado pelas evidências de dominação e exploração colonial:

As organizações internacionais tornaram-se mais influentes, o conceito de autodeterminação foi gradualmente aceite pela maioria das potências coloniais, e alastrou um movimento mundial para a democracia em muitas partes do mundo. Portugal permaneceu alheio a estas tendências, até que as reivindicações indianas sobre Goa chamaram as atenções para a situação dos territórios coloniais portugueses, e Portugal começou a sentir a necessidade de defender a sua posição colonial. Iniciou negociações com o fim de ser admitido na ONU (...) (Mondlane, op. cit.).

Com efeito, Portugal acionou várias estratégias para persistir com o seu domínio sobre as colônias, mas essa posição política precipitou o início de conflitos armados, primeiro, em Angola (1961) e, mais tarde, em Moçambique (1964). A FRELIMO é que desencadeou a luta armada durante praticamente 10 anos.<sup>22</sup> Antes mesmo do início da guerra de libertação, a FRELIMO já tinha as suas diretrizes políticas definidas. Durante a luta de libertação foi, paulatinamente, implementando a sua ideologia nas regiões conquistadas – nos termos da revolução “zonas libertadas”. A pretensão é focalizar e observar como, nesta época, era tratada a questão da tradição, mas antes é fundamental entender o que guiava o início da guerra pela voz de Eduardo Mondlane:

A estrutura política nascente segue o padrão característico da democracia dum só partido; e a FRELIMO é ao mesmo tempo a força dinamizadora que empurra para a frente a luta de libertação e constitui o governo das zonas libertadas. A estrutura essencial do partido ficou formulada em 1962, no primeiro congresso: mas, visto que, nesse tempo, não havia territórios libertados nem possibilidade de atividade política legal em Moçambique, o padrão original foi orientado para a organização clandestina. Essa mesma estrutura evoluiu subsequentemente para desempenhar eficazmente a função de governo legal nas zonas que passavam para o nosso controle (Ibid.).

<sup>22</sup> A FRELIMO foi liderada por Eduardo Mondlane e surge da fusão de três organizações nacionalistas, nomeadamente UDENAMO (Mozambique National Democratic Union), UNAMI (Mozambique Independent National African Union) e MANU (Mozambique African National Union) (Robinson, 2006).

West<sup>23</sup> trabalha no planalto de Mueda, província de Cabo Delgado (Ver Figura 1), um local importante nos registos históricos do início da guerra de libertação – “o berço da revolução da FRELIMO”. O autor efetua uma pesquisa etnográfica retratando o “invisível” enquanto uma linguagem de poder traduzida em discursos sobre a feitiçaria. Neste âmbito discute, igualmente, a posição da FRELIMO relativamente às práticas e crenças locais. O autor sublinha que:

Desde o início da luta de guerrilha da luta de guerrilha para libertar Moçambique do domínio colonial português que a liderança da Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo) condenou, energeticamente, aquilo que classificava como crenças e práticas ‘obscurantistas’, incluindo as associadas à feitiçaria (...) (West, 2005: 21).

Isto significa que os ideais implementados nas “zonas libertadas” já eram reticentes em relação à questão da tradição. As “zonas libertadas” povoadas por moçambicanos descolados de várias regiões, sob a justificação de segurança, foram organizadas sem obedecer às estruturas tradicionais anteriores. Ou seja, os líderes tradicionais que aderiram ao movimento revolucionário, por serem considerados uma extensão do poder colonial, não mereciam postos políticos de destaque nestas zonas. Estes cargos foram ocupados por jovens designados *chairmans* (jovens engajados na revolução desempenhando o papel de mobilizadores) – um empréstimo da experiência Tanzaniana influente no início e durante a guerra (Ibid.: 215). Portanto, nas “zonas libertadas” se introduziam medidas que o partido da vanguarda perspectivava para a futura nação socialista.

A limitação do poder destes anciãos inclui igualmente todo um conjunto de práticas, crenças e rituais de veneração aos antepassados, que, afinal, consolidavam a legitimidade, o reconhecimento e, sobretudo, a autoridade em relação aos seus respectivos povoados. Iniciava-se um processo entendido como abandono das “raízes” por parte da FRELIMO, uma postura ambígua e contraditória tendo em conta que consolidava, perante o povo, uma expectativa

---

<sup>23</sup> Harry West é Professor de Antropologia na Escola de Estudos Africanos e Orientais, Universidade de Londres. Trabalhou no norte de Moçambique entre 1993 e 2004.

de liberdade não somente em relação à exploração do homem pelo homem, mas também da privação de qualquer manifestação cultural do nativo.

No início da década de 1970, os movimentos nacionalistas na África portuguesa já alcançavam resultados satisfatórios rumo à independência dos seus países. A dimensão internacional das informações sobre a situação em África fortalecia, em parte, a consciência de que a derrota do regime colonial era possível ao mesmo tempo que pressionava, particularmente, os portugueses a tomarem uma nova atitude de negociação política. Robinson (2006: 92) considera que *“o prenúncio de independência de Moçambique não foi o sucesso militar da Frelimo mas a revolução em Lisboa pelo Movimento das Forças Armadas a 25 de Abril de 1974”*. Este posicionamento parece fazer sentido em função do que Borges assinala:

(...) os Avanços Sul, Leste e Nordeste da guerra de libertação não haviam evoluído substancialmente em toda a extensão das províncias de Tete, Manica, Sofala e Zambézia, estima-se que cerca de dois terços do território moçambicano ainda não tinham sido conquistados militarmente pela Frelimo quando foi selado o acordo para cessar fogo (Borges, 2001: 229).

No entanto, compreendo que ambos fatores favoreceram, ou seja, tanto o avanço da luta de libertação quanto a mudança da situação política em Portugal conduziram ao diálogo como o novo campo de combate. Os “Acordos de Lusaka”, em 1974, marcaram o fim guerra entre a FRELIMO e o regime colonial português. Uma das resoluções do acordo foi a formação de um governo de transição rumo à independência de Moçambique proclamada em 1975. Neste contexto, é importante realçar que as opções políticas do novo governo do Moçambique independente foram baseadas no progresso e na luta contra o subdesenvolvimento, o que imprimiu uma série de medidas para que o “socialismo científico” ocupasse um lugar de destaque no universo simbólico e cultural dos moçambicanos.

## 2.2 “Obscurantismo”: o lugar político da tradição no Moçambique independente

A independência de Moçambique foi proclamada por Samora Machel, líder do FRELIMO e primeiro presidente do Moçambique. A Frelimo definiu as suas estratégias de governação no pressuposto infalível de que a herança colonial era nociva aos intentos da ideologia socialista que guiava o partido. O investimento político nas mudanças é fundamentado no pressuposto de que “(...) *os africanos não eram mais os portadores exóticos de `usos e costumes´; eram camponeses e trabalhadores, na linguagem universalista do marxismo*” (Fry, 2005: 65).

Entretanto, uma das heranças inevitáveis do colonialismo foi a própria língua portuguesa.<sup>24</sup> Neste sentido, a diversidade cultural pregava um grande golpe à proposta de construir uma nação moçambicana. Símbolos comuns deviam ser definidos cuidadosamente perante, usando a expressão de Borges (2001: 229), uma “*pluralidade de manifestações culturais*”. Era, portanto, fundamental assumir a língua portuguesa como a língua oficial, uma vez que a opção por uma língua local seria um atentado a unidade nacional. Nos termos de West, a língua portuguesa “*era uma língua que transcendia as divisões entre os grupos étnicos que contribuíam para o esforço de guerra e que viriam a construir a nação moçambicana*” (West, 2005: 232).

Uma outra herança colonial está traduzida na posição política da FRELIMO em relação à tradição:

O novo governo marxista rejeitou as autoridades ‘tradicionais’ por causa das suas ligações com a exploração e repressão colonial. Rejeitou igualmente as práticas e crenças ‘tradicionais’ relacionadas a adoração dos ancestrais e possessão de espíritos classificadas como obscurantistas e supersticiosas. Práticas como rituais de iniciação, ‘lobolo’ (bridewealth) e poligamia eram igualmente desencorajadas porque não iam de acordo com as novas políticas que proclamaram a emancipação completa das mulheres (Honwana, 1996: 132).

---

<sup>24</sup> Fry também se refere a este fato afirmando que “a única instituição colonial que não apenas sobreviveu, mas se fortaleceu efetivamente, foi a língua portuguesa, mantida como a língua oficial e disseminada firmemente por meio de programas maciços de alfabetização” (Fry, 2005: 65).

Os discursos clarificavam a postura política oficial em relação às práticas tradicionais, particularmente a questão do *lobolo* e outros rituais envolvendo a mulher. Samora Machel frisava “(...) *as mulheres são consideradas seres humanos de segunda classe, sujeitas às práticas humilhantes de poligamia, adquiridas através de presentes dados as suas famílias (...) e educadas para servir o homem passivamente*” (Ibid.). De acordo com Borges, que inclui parte de um texto da revista *Tempo*,<sup>25</sup> os pressupostos eram pensados nos termos seguintes:

O critério político-ideológico precedia o cultural e o artístico. Sob a bandeira pré-formatada e empobrecedora do realismo socialista, a arte e a cultura foram tomadas, antes de tudo, como instrumentos de classe e, ideologicamente, como campos de batalha emergenciais para os ideais da revolução e para a `descoberta dos caminhos de transformação das culturas `tradicionais´ e assimiladas na cultura nova´ (Borges, op. cit.: 235).

Mas a cultura, a arte, as crenças e os rituais não são categorias obedientes às transformações impostas ou manipulações tal como as armas. Não se observando um processo de diálogo pacífico tal como foi, em parte, o prenúncio da própria independência de Moçambique, estas categorias sobreviveram, pelo menos no concernente à continuidade da sua prática, sob um carris silencioso. Porém, as mínimas possibilidades de debates abertos sobre estas questões revelavam que os efeitos eram ambíguos. As percepções repartiam-se entre uma manifesta adesão ao abandono da tradição e a continuidade das práticas num circuito precavido de represálias políticas. Santana pesquisou sobre a situação da mulher no Moçambique independente analisando mensagens sobre o *lobolo* na revista *Tempo*. Mensagens enviadas pelos leitores refletem a existência de controvérsias sobre a continuidade da prática não obstante a proibição política. A percepção de que era necessário

---

<sup>25</sup> Uma revista moçambicana, criada em 1970 por intelectuais ligados à esquerda política de Portugal. A revista teve novas missões no Moçambique independente, incluindo a luta pela emancipação da mulher (Santana, 2009).

abolir o *lobolo* teve o seu eco social ampliado, a inspiração poética de um leitor, citado por Santana, justifica a afirmação:

Não posso mais lobolar-te ó Mulher Moçambicana!/ Devo ajudar-te a livrar-te dos vestígios da sociedade tradicional/ E dos vícios e hábitos da sociedade colonial portuguesa/ Para melhor poderes engajar-te na revolução nacional/ Achas que ainda deve continuar a ser minha escrava? Pensas que ainda deves ser instrumento de satisfação sexual? Eu respondo negativamente por ti: Não/ Não/ Não ao `Lobolo`!!! Não a venda degradante do teu corpo (Ibid.: 89).

Licínio de Azevedo<sup>26</sup> reproduz esse eco afirmando em tom de denúncia o uso abusivo da mulher por um sistema económico escondido na tradição. Escreve o cineasta que *“os ritos de iniciação feminina, o `lobolo` – compra da mulher – são o sangue da sociedade `tradicional`. A mulher é mão-de-obra que gera mão-de-obra. Como a propriedade ela pertence ao homem. A sociedade criou mitos, ritos e tradições para acentuar a inferioridade dela e preservá-la submissa. (...) a partir dos ritos, com doze ou treze anos, ela está pronta para servir e preservar o sistema económico”* (Azevedo, 1980: 97).

Entretanto, a nova política proibindo a prática do *lobolo* não evitava que os problemas inerentes ao ritual deixassem de fazer sentido para os moçambicanos. O padrinho da Zelina<sup>27</sup> explicou-me como a proibição do *lobolo* influenciou a sua vida no período pós-independência, destacando as implicações da ausência deste ritual:

Eu mesmo casei oficialmente com a madrinha em 1978 e não tinha `lobolado` porque na altura era proibido, a Frelimo proibia. Mas a minha mulher não concebia e, eu como qualquer africano, fui consultar aos curandeiros e disseram-me que não tinha feito `lobolo` (....) não tinha comunicado aos espíritos. Depois de dois meses fiz o `lobolo` e depois nasceu o meu filho mais velho.

As palavras de um informante de Honwana, ex-chefe tradicional de Munguine em Manhiça (distrito a norte da província de Maputo) (Ver Figura 1)

<sup>26</sup> Jornalista e cineasta brasileiro radicado em Moçambique e que escreveu, com um engajamento revolucionário notável, o livro sobre a realidade moçambicana pós-independência *“Moçambique: com os mirage sul-africanos a 4 minutos”*.

<sup>27</sup> O padrinho da Zelina foi o “mestre-de-cerimónia” no *lobolo* do Sílvia, e neste contexto iniciamos as nossas conversas.

constituem outra referência para refletir o quanto a proibição destas práticas suscitavam problemas que o novo governo não se propunha a resolver. De acordo com este ex-chefe tradicional:

(...) com o fim do poder dos chefes tradicionais desta terra (Manhiça) veio o fim da realização das nossas cerimônias do `kupahla`, que são dirigidas aos espíritos dos ancestrais desta terra `va ka Chirindja` (a linhagem Chirindza). Como resultado, as pessoas deixaram de usufruir da proteção dos ancestrais e as coisas deram errado. A seca e a fome vieram porque não houve chuva, nós não realizamos os rituais de chuva. Mais tarde a guerra também veio para nossa terra porque nós não estávamos protegidos pelos nossos ancestrais, nós não os honramos. Toda a vida na comunidade tornou-se perturbada como não havia mais respeito pelos mais velhos, respeito pelos ancestrais, respeito pela nossa `tradição` (Honwana, op. cit.: 136).

Deste modo, as políticas do novo governo, por um lado, suscitavam estes sentimentos de desgaste e, por outro, interessantes percepções de apropriação que as enquadravam nos esquemas locais de feitiçaria. Em Mueda, por exemplo, West se refere como a ideologia de governação da FRELIMO era compreendida como o novo feitiço não somente pela imposição mas também por constituir uma nova proposta de pensamento sobre o mundo. A frontalidade com que a FRELIMO desafiava a mudança justificava a percepção local: *“nós estamos a ver-vos! Sabemos que sois (camponeses sem consciência de classe revolucionária)! Sabemos o que julgais ver no mundo (feitiçaria)! Mas nós vemos o vosso mundo mais claramente do que vós (através das lentes do socialismo científico)”* (Ibid.: 248).

O esforço do governo em controlar rigidamente as práticas tradicionais conferia um caráter secreto aos rituais. Mesmo os moçambicanos engajados nos desafios do desenvolvimento do país, baseado na formação do “homem novo socialista”, não abdicaram da sua ligação com os espíritos dos antepassados como um mecanismo de interpretação e organização do seu mundo. West aborda a forma como os habitantes do planalto de Mueda fazem recurso ao discurso da feitiçaria para interpretar as mudanças políticas em Moçambique, desde o início da guerra à conquista da independência.

Contudo, se o lugar da tradição já era “obscuro” permaneceu assim por mais tempo, guarnecida pelas armas do silêncio. Honwana (op. cit.: 137) realça



que, não obstante, este cenário de proibição “*as instituições tradicionais não desapareceram e continuaram a operar clandestinamente em áreas rurais e urbanas. As pessoas continuaram a fazer uso destas instituições mas, em vez de se engajarem nestas atividades durante o dia faziam durante a noite e em segredo*”. Bagnol (2008: 2) abordando especificamente sobre o *lobolo* reafirma a continuidade destas práticas: “*em Maputo, testemunhei que, apesar de críticas ferozes da Frelimo (...), as práticas de lobolo continuavam não somente nas áreas rurais mas entre os educados moradores urbanos de classe média*”. Com efeito, o *lobolo* e outras práticas tradicionais continuavam sob a égide do secretismo, pelo menos, até a lucidez socialista começar a ser embaçada, entre vários fatores explicativos, pela inoperância das políticas socialistas em Moçambique. De acordo com Borges:

(...) uma cadeia de obstáculos se opôs à política imposta pela Frelimo à pluralidade dos universos culturais moçambicanos (...) na realidade, a carta de intenções, na qual a cultura era considerada como instrumento fundamental no conjunto das políticas de desenvolvimento nacional, recheava-se de belos ideais mas apresentava fraquezas estruturais. Todos os projetos para impor vitórias sobre o subdesenvolvimento enfrentaram as amarras de uma dura gerência de escassez: baixo nível de desenvolvimento das forças produtivas e dos meios de produção, alta demanda de recursos materiais e de quadros médios e superiores qualificados para cumprir as funções e tarefas programadas, enormes necessidades de resoluções (ou amenizações) de carências de serviços sociais para combater a pobreza, a fome, a falta de assistência sanitária, o gigantesco nível de analfabetismo e a precariedade (aliada ao desequilíbrio da distribuição pelo país) de fábricas, indústrias, estradas, meios de transporte, etc (Borges, op. cit.: 245).

Inspirado em Sardan, Borges sublinha que, acima tudo, o modelo socialista se revelou defasado da realidade sociocultural de Moçambique e explica que “*em torno dos projetos de desenvolvimento econômico, político e cultural habitam lógicas sociais múltiplas e variadas, além de subculturas e clivagens sociais determinantes (como idade, sexo, gênero, classes sociais, normas, atitudes e comportamentos) que não se dobram às ingerências ou intervenções propostas pelas grandes opções teóricas, econômicas, políticas e culturais das ideologias de desenvolvimento*” (Ibid.: 247). Os problemas acima citados, que caracterizaram Moçambique no início de década de 1980, foram

agravados, em certa medida, pelo conflito armado desembocado pela RENAMO.<sup>28</sup>

O conflito armado<sup>29</sup> durou dezasseis anos (1976-1992) tornando-se um obstáculo aos projetos de desenvolvimento promovidos pelo governo independente. Entretanto, as mudanças na relação entre a FRELIMO e a tradição começaram a surgir em função de uma série de fatores políticos associados, igualmente, à situação social e econômica deficitária que Moçambique atravessava. Já me referi aos fatores que sustentaram o fracasso do modelo socialista, Hanlon citado por West, é uma das referências para explorar este novo período de transição em Moçambique. Uma fase cara ao partido FRELIMO, que é precedida pela morte do presidente Samora Machel, num acidente de aviação, em 1986. Samora foi sucedido por Joaquim Alberto Chissano. E neste contexto:

Com o socialismo da Frelimo a desfazer-se, o governo (...) adotou medidas de austeridade oficialmente denominadas 'Programa de Reabilitação Econômica, ou PRE, e em 1987 cedeu ao ajustamento estrutural patrocinado pelo FMI<sup>30</sup> e à liberalização das suas instituições políticas e econômicas induzida pelos doadores. (...) os doadores ocidentais e as organizações não governamentais (ONG) organizavam 'workshops' em vários contextos institucionais, com intuito de discutir os objetivos e métodos da alienação desses ativos, que iam desde explorações agrícolas a fábricas e desde frotas a armazéns (West, op.cit.: 273).

As fragilidades da política socialista da FRELIMO eram, nesta altura, insustentáveis de modo que as propostas de mudança constituíam ofertas irrecusáveis e, com efeito, a dependência econômica e política de Moçambique apenas ganhava novos atores. Segundo Fry, "(...) a dependência de Moçambique se transferiu do bloco soviético para a Europa Ocidental e os Estados Unidos" (op. cit.: 77). É neste contexto que a tradição é incluída na agenda das propostas e projetos de desenvolvimento.

<sup>28</sup> Robinson (2006) é uma referência para compreender detalhadamente a questão do conflito armado pós independência em Moçambique.

<sup>29</sup> De acordo com Honwana, durante este conflito armado há, igualmente, relatos da prática de rituais proibidos que protegiam civis e guerrilheiros da própria FRELIMO.

<sup>30</sup> Fundo Monetário Internacional.

### 2.3 Mudança, democracia e retorno à tradição

Na plataforma destas mudanças impostas começa, igualmente, uma espécie de retrato da tradição. A missão passava por refazer os tons da “obscuridade” com que a tela das práticas tradicionais eram, politicamente, pintadas. Tratava-se de um exercício fundamental, primeiro, porque as organizações que financiavam os planos de reestruturação econômica e social defendiam que as autoridades tradicionais eram meios indispensáveis para a nova proposta de desenvolvimento de Moçambique. Segundo, porque a RENAMO prosseguia com o conflito armado e ganhava persistência usando, em parte, uma *“política tradicionalista”*. Tornou-se então uma questão estratégica até para as primeiras eleições multipartidárias de 1994. Wilson citado por Honwana argumenta sobre a mudança na posição política:

Para ganhar a guerra e reconquistar um mandato popular para reconstruir o país, a Frelimo precisava recuperar o apoio do campesinato e ganhar legitimidade por meio de poderes ancestrais. Esta pareceu ser a forma mais eficiente para confrontar e combater a política tradicionalista da Renamo (Honwana, 1996: 143).

Neste contexto, são realizadas, já referi acima, as primeiras eleições multipartidárias em 1994. A FRELIMO venceu, em parte, tomando como estratégia de campanha as medidas que refletissem a retomada do poder por parte das autoridades tradicionais. Em paralelo, as agências internacionais já propunham projetos de concepção de políticas sobre a questão das autoridades tradicionais.<sup>31</sup> De acordo com Fry (2005: 78), “a *‘comunidade’ de desenvolvimento internacional, desiludida com as antigas estratégias de modernização universalistas*”, focalizava-se “no *‘desenvolvimento comunitário’*, no *‘desenvolvimento sustentável’*, na *‘participação’*, no *‘empoderamento’*, no *‘multiculturalismo’*, na *‘diversidade’* e no *respeito pela tradição local*”. O retorno

---

<sup>31</sup> O Ministério da Saúde inicia um processo inclusivo e de diálogo com os praticantes da medicina tradicional no sentido de partilhar conhecimentos de saúde e doença, um processo que foi conduzido pelo Gabinete de Estudos de Medicina Tradicional (GEMT) criado no Ministério da Saúde, sob a consulta do antropólogo médico norte-americano Edward Green (West, 2009: 299).

às tradições, portanto, não constituiu apenas uma estratégia política mas também uma condição imposta pelos financiadores internacionais.

Este reconhecimento das tradições moçambicanas coloca em debate a legalidade de várias práticas, incluindo o ritual do *lobolo*. Tratando-se de uma forma de casamento que une, de fato, homens e mulheres tem implicações significativas na legislação sobre o matrimônio na medida em que era uma realidade social não prevista. É em função deste tipo de dilemas que surge o enquadramento legal do *lobolo* (incluído na Lei da família) enquanto uma forma de casamento tradicional. Porém, é legislado em função de vários preceitos que regem o casamento civil, ou seja, o *lobolo* é reconhecido somente se obedecer alguns procedimentos do casamento civil. Entre várias questões, a lei prevê que:

- Casamento é civil, religioso e tradicional;
- Ao casamento monogâmico, religioso e tradicional é reconhecido o valor e eficácia igual ao do casamento civil, quando tenham sido observados os requisitos que a lei estabelece para o casamento civil;
- Casamento religioso e tradicional rege-se, quanto aos efeitos civis, pelas normas comuns desta Lei, salvo disposição em contrário (Lei n.º 10/2004).

Portanto, as mudanças políticas relativas às questões tradicionais, incluindo o *lobolo*, culminam com alguns projetos de enquadramento legal. É evidente que estas medidas suscitam um enorme debate na medida em que a legislação de práticas como *lobolo* requerem a observância de algumas particularidades diferentes do casamento civil. Mas é um debate de enquadramento e contextualização legal que retrata a posição, completamente, aberta do governo pelas razões já citadas. Durante a década de 2000, a cidade de Maputo, por exemplo, conheceu uma crescente presença de “médicos tradicionais” nacionais e estrangeiros que, abertamente, publicitavam os seus serviços com panfletos informais colocados nas ruas da capital moçambicana. Cerimônias como o *lobolo* são associadas às celebrações do casamento civil ou religioso, portanto, um evento público desprovido da proteção do silêncio e do segredo.

Finalmente é inevitável sublinhar que a proibição da tradição pregada, tanto pelo regime colonial português quanto pelo governo socialista da

FRELIMO, é o reflexo de uma disputa de influências sobre os moçambicanos. O poder dos líderes tradicionais, assentado nas suas linhagens reconhecidas e nos rituais ligados aos espíritos dos antepassados, apresentava-se como um desafio à legitimidade do projeto colonial. Mas também, concordando com West, perturbava os objetivos de construção da nação moçambicana, que propunham o “socialismo científico” como o único objeto de crença. Portanto, as práticas tradicionais operando como uma alternativa, na solução de situações cotidianas, expressavam o seu “poder” – uma condição determinante para se tornar alvo de repressão política.

Entretanto, o *lobolo* permitindo uma comunicação aos espíritos dos antepassados a partir do *kupahla* (veneração) – um rito importante assente na crença de garantia de estabilidade social dos atores em união – sobrevive à “extinção” social e política. Segundo Bagnol, esta crença remete o *lobolo* para um espaço fora do alcance de nenhuma outra forma de união conjugal (casamento civil ou religioso), o que explica a sua resistência no tempo face às proibições descritas.

Esta abordagem política e histórica demonstra, fundamentalmente, que a persistência do ritual assenta-se no significado que os atores sociais atribuem à prática, mas, acima de tudo, no fato das crenças e valores culturais não constituírem objetos obedientes às mudanças radicais impostas. Entretanto, se a persistência é um dado historicamente inquestionável, as etnografias apresentadas, no capítulo seguinte, abordam dinâmicas e mudanças sobre o *lobolo* como fatos por analisar.

## CAPÍTULO III

### Antecedentes etnográficos: o *lobolo* hoje e ontem

#### 3.1 Etnografias do *lobolo* na cidade de Maputo

Dois autores são fundamentais na abordagem da dinâmica do *lobolo* no Moçambique contemporâneo pelo fato de escreverem especificamente sobre este tema. Granjo apresenta o *lobolo* enquanto um mecanismo de “domesticação do aleatório”, “legitimação conjugal” e o “controlo da descendência” enquanto que Bagnol relaciona a dimensão terapêutica do ritual e a evocação dos espíritos dos antepassados. As duas etnografias são produzidas na cidade de Maputo e suscitam uma reflexão profunda do que significa *lobolar* numa cidade em crescente transformação social e cultural, onde se cruzam formas heterogêneas de pensar o mundo e organizar a vida.

Granjo é autor de uma etnografia baseada no *lobolo* de um casal (Jaime e Elsa) residente nos arredores da cidade de Maputo, algures no conhecido bairro do *Xipamanine* (Ver Figura 2). Como forma de oficializar tradicionalmente a sua união, o casal realizou um *lobolo* que, sob ponto de vista do “costume”, estava atrasado. Afinal já moravam juntos a 12 anos e tinham filhos. A cerimónia inicia com o *kupahla* – a referida “*conversa com os espíritos*” – efetuado pelos parentes do noivo antes de partirem a casa da noiva. O tio paterno do noivo era a figura que orientava os procedimentos. Antes da conferência dos bens do *lobolo*, pelos parentes do noivo, é estabelecido o referido “contato” com os espíritos:

A volta do dinheiro e restantes bens a oferecer em *lobolo*, o noivo traçou um círculo de rapé. Dentro dele, pousou um copo cheio de vinho branco e a garrafa de que tinha servido. Durante mais de meia hora, conversou-se amavelmente, enquanto se esperava que os espíritos dos antepassados se aproximassem e aceitassem a dádiva. (...) Quando se considerou que estes já se teriam servido, o tio paterno do noivo identificou-o genealogicamente e informou os antepassados de que ele pretendia *lobolar* hoje a mãe dos seus filhos. Apresentando desculpas por só agora essa formalidade ser cumprida,

com a dupla irregularidade de doze anos de atraso e dois filhos gerados, pediu autorização dos antepassados e a sua proteção para que tudo corresse bem (Granjo, 2004: 26).

Note-se que este “contato” espiritual (preliminar) não exclui o noivo relativizando a percepção de sua exclusão nos processos de preparação e negociação da cerimônia. Depois deste ato, os parentes do noivo fizeram a observação efetiva dos bens do *lobolo*. Entre os bens, destaca-se a multa pelos filhos antes da formalidade (500 000 atualmente 500 meticais/26 reais) e valor do *lobolo* (2 500 000 atualmente 2500 meticais/132 reais).<sup>32</sup> Mas também faziam parte dos bens, a roupa completa para a noiva e seus pais, o rapé, uma *capulana* para cada avó, um lenço, uma grade de cervejas, outra de refrescos, um garrafão de vinho tinto e uma garrafa de vinho branco. As roupas “do pai incluía camisa, gravata, sapatos e fato, a que ele preferiu o tecido respectivo e os honorários do alfaiate. A mãe tem o direito a *capulana*<sup>33</sup>, blusa, lenço, chinelos e um pano longo, de atar bebês as costas, onde durante a cerimônia deverá colocar a garrafa de vinho. A roupa da noiva fica ao critério da sua nova família, mas manda a dignidade desta que inclua vestido, roupa interior, sapatos, anel, pulseira, brincos e fio de ouro” (Ibid.: 27). Portanto, os bens aqui apresentados fazem parte da lista<sup>34</sup> que é endereçada à família do noivo, quando o seu representante vai manifestar o interesse de *lobolar* junto dos pais da mulher.

Na chegada dos parentes do noivo à casa da mulher, Granjo descreve as habituais provocações e brincadeiras. Diz o autor, “*embora tudo esteja combinado há muito tempo e, lá dentro, familiares e vizinhos se afadigam em preparativos, mandam os costumes que quem vem `lobolar` seja ignorado pelos*

<sup>32</sup> Em Dezembro de 2005, o governo de Moçambique promulgou a Lei 07/2005, que cria a taxa de conversão do metical em circulação para o metical da nova família, que passou a circular a partir de 1 de Janeiro de 2006. Isto implicou a redução de dígitos do metical (zeros reduzidos).

<sup>33</sup> A *capulana* é um tecido de pano decorado, geralmente, com imagens e desenhos artísticos que refletem a realidade moçambicana. As mulheres usam no seu quotidiano vestindo ou usando como acessório. Em cerimônias tradicionais, como o *lobolo*, é, geralmente, incluída na lista dos bens pedidos pela família da noiva.

<sup>34</sup> A lista do *lobolo* é o documento que “oficializa” o pedido, é feita pela família (pais e tios) da noiva exigindo os bens necessários para *lobolar* a sua filha. Ela é entregue num encontro (*kombela mate*, pedido de água) que antecede o *lobolo*, inclui a data da cerimônia e atualmente a exigência, igualmente, de um casamento civil.

da casa, até lhes virem perguntar com modos bruscos o que desejam”. No *lobolo* do Sílvio e da Zelina, entramos duas vezes a mando de um casal adulto e das mulheres que cozinhavam no quintal, ouviu-se no meio delas: «*voltem porque nem estão a cantar nada, não entendemos quem são vocês?*» Instantes depois surgiu um homem jovem, que portava duas máquinas, uma de filmar e a outra de fotografar. Este repetiu o pedido das mulheres, em tom mais simpático. Orientou-nos para voltar à entrada e cantar, agora junto com o casal que nos recebia oficialmente.<sup>35</sup>

Granjeo prossegue realçando a oração dirigida à Deus no início da cerimônia, representava um pedido para que as “*conversações decorram com harmonia e conduzam a bons resultados*”. De seguida, o evento entra na fase crucial em que a lista é conferida com atenção das duas famílias. Quando “*tudo parece estar certo*” exige-se “*que, em vez da garrafa de vinho branco*”, fosse entregue “*uma de `bebida branca`, pois Jaime já fez filhos à noiva e `tem que ser castigado`*”. Esta exigência não estava prevista como multa e, segundo o autor, suscitou algum descontentamento mas finalmente é resolvida com a compra da garrafa exigida. Mas o dinheiro para compra saiu do valor do *lobolo*, uma sugestão proveniente dos parentes da noiva, nesse sentido “*a exigência colocada foi, portanto, mais uma tomada de posição ou uma forma lúdica de animar a ocasião, do que uma exigência material*” (Ibid.: 30-31). A aceitação da garrafa é um sinal de aprovação, mas a cerimônia só termina quando a noiva, até então escondida em algum lugar da casa, afirma que conhece as pessoas que ali estão e que os seus parentes podem “*aceitar aquelas coisas*”. Depois disso, “*o acordo está selado*” (Ibid.: 32). Chega, por conseguinte, o momento em que a noiva deve entregar o valor do *lobolo* aos seus parentes. Entretanto, há uma inquietação, uma vez que o pai da noiva (quem normalmente recebe o valor) não tinha *lobolado* a mãe da noiva. Portanto, a filha não era dele, daí que o *lobolo* foi pago ao tio materno e a mãe da Elsa.

Na sequência, as roupas da lista de *lobolo* devem ser vestidas pelos sogros. Para que isso aconteça é necessário que os parentes do noivo paguem

---

<sup>35</sup> Refiro-me a este episódio, com mais detalhes, na descrição do *lobolo* do Sílvio e Zelina.



um valor. *“Foram pagos 20 meticais e de imediato a mulher (mãe) regressa já pronta, trazendo amarrada às costas, como se transportasse um bebê, a garrafa que representa a sua filha”*. E com a aparição do pai da noiva devidamente vestido de fato e gravata escutam-se:

(...) na sala os cantos e as palmas ritmadas, em que se envolvem todas pessoas presentes (.....) Elsa só volta a surgir quando, bastante tempo depois, as celebrações acalmam e as várias pessoas se sentam. Vem tapada com uma capulana, sendo escoltada à frente e atrás por duas raparigas que a conduzem até ao seu lugar. São a irmã e uma prima, mas poderiam ser quaisquer amigas. Conforme nos compete exigimos ver a noiva e oferecemos, para esse efeito, os 50.000 meticais do costume. No entanto as suas acompanhantes exclamam que a oferta é miserável. Com expressão jocosa, põem mesmo em causa a qualidade das jóias que trouxemos para lhe oferecer. As mulheres da nossa delegação tentam destapá-las, as amigas não deixam, mima-se uma disputa e a assistência ri. Saem as três, mas regressam pouco depois. Desta vez, aceitam a oferta e a noiva é destapada. Neste momento a noiva é vestida pela encarregada da família do noivo, coloca-lhe pausadamente anel, brincos, pulseira e fio (....) (Ibid.: 35).

A cerimônia termina com a apresentação dos parentes de ambas partes onde os membros a partir desse momento devem *“reconhecer-se e respeitar-se”*. A apresentação é precedida de uma refeição que termina depois dos representantes do noivo sentirem-se saciados. Todavia, estes regressam a casa para dar o informe sobre o decurso da cerimônia. A festa acaba com ida do noivo, mais tarde, à casa da noiva para ser apresentado como o *“homem que lobolou a Elsa”*, não obstante já ser conhecido pelo fato de morar com ela há anos. *“O noivo é agora acompanhado por amigos que escolhe – os chamados ‘cabeçais’ – que irão mediar o encontro. Um deles apresentará o noivo aos seus sogros e aos presentes, explicitando que ‘é este aqui o marido da vossa filha’”*. A festa continua com algumas características de um “casamento oficial”, daí que se inclui “um bolo branco e grande, lembrando bastante os bolos de noiva (...)”. E de fato, a festa acaba e todos regressam as suas casas, menos a noiva que ficará a ouvir os longos conselhos da sua mãe e restantes familiares mais velhos, acerca da vida de casada, suas regras, obrigações, direitos e artimanhas. Só no dia seguinte será entregue em casa do seu marido. Portanto, de acordo com Granjo, o Jaime não é somente o homem que vive com a Elsa mas *“o seu marido, aqui afirmado enquanto pessoa não só diferente, mas a que são*

*reconhecidas novas responsabilidades e capacidades individuais, implicando isto um novo estatuto e novas regras de relacionamento por parte dos seus sogros*” (Ibid.: 42). O autor faz recurso aos ritos de passagem de Van Gennep para se referir à passagem de Jaime de um estatuto ao outro.

É fundamental referir que esta pesquisa tem a particularidade de discutir algumas transformações inerentes à prática do *lobolo*, não obstante apresentar, amplamente, as características “típicas” da cerimônia. Aqui o *lobolo* é apresentado, também, como “*um instrumento para a superação de problemas novos, resultantes de vivências inovadoras*” e, portanto é de “*uma vitalidade social que não encontra em qualquer outra instituição matrimonial existente no seu contexto sociocultural um rival capaz de o destruir*” (Ibid.: 21).

Em relação às transformações práticas do *lobolo*, Granjo aponta o uso de “notas grandes”, no pagamento do *lobolo*, como “*uma inovação que acaba, de fato, por enfraquecer um pouco a habitual retórica cênica da cerimônia, que tende a enfatizar a dificuldade em reunir a soma exigida – soma que dessa maneira é valorizada, valorizando com isso a noiva*” (Ibid.: 45). É importante realçar que esta valorização se refere, sobretudo, a dimensão simbólica onde o prestígio e a honra da mulher (e das famílias envolvidas) são, permanentemente, negociadas. – «*Mas está mesmo a pedir a nossa filha com 20 meticais mesmo?*»<sup>36</sup> é uma pergunta que se refere aos atributos e qualidades sociais da mulher *lobolada*, o pedido para aumentar o dinheiro representa e simboliza o reforço do reconhecimento social perante a família do noivo e suas redes de convívio.

Granjo sustenta que estas intrigas, brincadeiras e as provocações, em certa medida, são fragilizadas pelo uso, menos frequente, de notas trocadas, o que representava a dificuldade em pagar – fundamento para discórdia (dependendo de cada situação é simulada e, em outras, se torna séria). Refletindo em função do *lobolo* de Sílvio e Zelina, foram usadas notas altas (100, 200 e 500 meticais) mas em nenhum momento compreendi que este facto afetasse, de forma alguma, a possibilidade de “tensão” entre as partes. Pelo

---

<sup>36</sup> Os parentes da Zelina colocaram esta questão como resposta ao nosso pedido da noiva.

contrário, quase caímos numa “armadilha” quando pediram para apresentar o valor do *lobolo*, por cima de um lenço estendido no meio da sala. A pessoa indicada para o fazer era o irmão mais velho do noivo e, quando o fez, contou as notas por unidade sem dizer o valor de cada nota: «1,2,3,4,5,6,7,8 e 9....». A contagem foi imediatamente interrompida, o tio do Sílvio, nosso porta-voz, (marido da irmã mais nova da mãe do noivo) corrigiu em tom baixo: «*esse dinheiro não vai chegar, você está contar mal, não vai chegar 3700 Meticais que pediram para o lobolo!*». A recontagem não gerou muita mas risos e comentários na sala, era um atestado de ingenuidade da nossa parte. Depois de uma conferência entre os representantes do noivo, o mesmo irmão recontou dizendo, desta vez, o valor de cada nota somando-as à medida que contava. Assim, conseguimos apresentar 16 notas (5 notas de 500 meticais, 3 de 200, 4 de 100, e 4 de 50) que pelo seu valor total correspondiam aos 3700 Meticais exigidos. Portanto, esta é uma oportunidade para pensar que não existe um enfraquecimento das “cenas lúdicas”, mas uma reinvenção permanente de situações que animam o evento.



FIGURA 3 – Os bens do *lobolo* apresentados pelos parentes do noivo à comitiva da noiva.

A outra particularidade que Granjo apresenta, na perspectiva das variações, é referente às orações que acompanham as cerimônias de *lobolo*. O autor notou que as orações a Deus realizadas na cerimônia em que participou não eram comuns. Segue afirmando que tais orações *“estarão de todo ausentes quando o ‘lobolo’ envolve pessoas que não professam fés religiosas centradas em figuras divinas, mas mesmo entre cristãos ou muçulmanos a presença e quantidade de orações, ou os momentos em que estes se realizem, variará bastante em função da pertença e do empenho religiosos das pessoas envolvidas”* (Ibid.: 45). Pelo menos na minha experiência e na do Sílvia e Zelina foram frequentes orações dirigidas a Deus feitas em *Mateua* e *Ronga*, respectivamente. Porém, não significa que a evocação dos espíritos dos antepassados seja uma atividade ausente destas cerimônias, discuto posteriormente algumas manifestações que traduzem a coexistência das duas crenças.

No que concerne à análise do significado social, Granjo prossegue retomando a questão da monetarização do *lobolo*, como um fator explicativo para a relativa alteração do sentido coletivo da cerimônia:

Antes, a mobilização de meios para o casamento envolvia os seniores da família e excluía em geral o próprio noivo, salientando com isso a sua mudança de estatuto e o caráter coletivo do acordo. Agora, a obtenção dos meios para *lobolar* passa a estar principal ou exclusivamente a cargo do próprio noivo, alterando num dos vértices a relação estabelecida. Apesar da cerimônia continuar a enfatizar o caráter coletivo da aliança estabelecida (devido àqueles que nela tomam parte e à exclusão do noivo e seus pais), essa aliança passa a poder ser apropriada como um contrato pessoal entre um indivíduo e um grupo, com importantes consequências ao nível simbólico e das relações familiares de poder, dependência e obrigação. O noivo deixa, de fato, de estar materialmente dependente do seu pai e tios para casar, e menos ainda da dinâmica de cruzamento de *lobolos* em sentidos contrários que, no quadro da sua família viabilizava a acumulação de gado – que só para esse efeito podia ser utilizado. Com isto, alarga-se o seu espaço de manobra na escolha de timings para o casamento e a sua subordinação familiar relativamente aos mais velhos materializada numa dívida perene, para se tornar apenas moral (Ibid.: 51).

A negociação, a manipulação de regras e as manobras são mecanismos presentes nos dois *lobolos*, o meu e do Sílvia e Zelina. Este casal se referiu ao seu esforço financeiro em organizar toda cerimônia do *lobolo*. Aqui os dois

contribuíram para as seguintes despesas: «*as comidas, as bebidas, a música e o fotógrafo*». A lista do *lobolo* foi integralmente paga pelo noivo. Os custos do *lobolo* foram solucionados com base no salário – ambos têm um rendimento mensal. Com efeito, esse “poder” de intervenção dos noivos também ficou evidente em outras situações. O tempo da cerimônia foi uma das questões negociadas pelo casal bem como a lista, Zelina contou-me que pediu ao pai para que «*não puxasse muito*» nos bens pedidos. No meu *lobolo* não foi diferente, pelo menos, em relação ao *chiguiane* negocieei que fosse realizado em casa da noiva, ou seja, a passagem “oficial” da noiva e da criança para minha família foi realizada na casa dos pais dela. Isto foi absolutamente desconfortante para os meus parentes, mas foi motivado por uma razão prática – evitar mais custos.

Bagnol participa desta temática analisando três casos na cidade de Maputo, o seu enfoque é mais direcionado para a questão dos espíritos dos antepassados enquanto um mecanismo terapêutico e de interpretação do infortúnio. Uma das mudanças notáveis que a autora enfatiza é a conjugação do *lobolo* e do casamento civil ou religioso, eram cerimônias realizadas em momentos diferentes mas, atualmente, são programadas para um único período como forma de reduzir os custos. Nos três casos diferentes, a autora focaliza a influência desta prática no cotidiano dos seus interlocutores:

No primeiro caso observo a *mise en scène* das relações entre os grupos afins, caracterizadas pela requisição de uma compensação monetária e, por vezes, pelo teste à paciência do grupo interlocutor através do uso de expressões injuriosas expressas numa atmosfera dividida entre a seriedade e a brincadeira. Discuto a ambiguidade destas relações e a especificidade da posição da mulher em relação ao seu grupo de consanguíneos, afins e antepassados, com o objetivo central de mostrar a ligação entre a doença, a intervenção dos espíritos e o *lovolo*. No segundo caso examino novamente as ligações entre o ritual do *lovolo* e a veneração dos antepassados. Como esse exemplo sugere, o *lovolo* transcende os nublados e os vivos, relacionando-se intrinsecamente com o mundo dos antepassados. O último permite evidenciar como um *lovolo* não realizado por antepassado é assumido, gerações depois, pelos descendentes (Bagnol, 2008: 253).

O argumento de Bagnol se fundamenta no facto do *lobolo* suscitar discussões sobre conflitos conjugais, estabilidade social, dívidas e, sobretudo, a ligação com os antepassados. A capacidade de negociar e manobrar regras,

individualmente, é limitada pela prevalente necessidade de estabelecer uma relação estável entre os vivos e os mortos – o contato espiritual justifica simbolicamente o sentido coletivo do *lobolo*, uma vez que o indivíduo em termos econômicos é considerado independente. Este constitui, portanto, um argumento de mudança recorrente nas abordagens sobre o *lobolo* no Moçambique contemporâneo.

As perspectivas contemporâneas sobre o *lobolo* serão perceptíveis tomando como referência determinadas mudanças que ocorreram antes da independência de Moçambique. António Rita-Ferreira, no seu livro *Os Africanos de Lourenço Marques*, analisa as modificações do *lobolo* no período colonial. Segundo o autor, as lógicas da “*economia monetária*” influenciaram as relações entre os nativos, incluindo a problemática do matrimônio, em vista disso, “*ao ‘lobolo’ passou a ser dada uma utilização meramente especulativa, ansiando os pais, por pura avidez de lucro, exigir importâncias cada vez maiores*”. O reflexo da independência dos indivíduos em relação aos seus grupos familiares é também referenciado pelo autor. Neste sentido, o autor refere que “*ao reforço do clã e do grupo familiar – que tamanho valor tinha em épocas de insegurança – não é hoje concedida qualquer importância. O ‘lobolo’ deixou de ser considerado como um meio de aquisição de uma mulher para o irmão da noiva e, por pressão da economia monetária passou a ser predominantemente em dinheiro*”. O que prevaleceu é a importância da procriação - “*a criança mantém-se no âmago da sociedade africana*” – o que significa que a esterilidade da mulher ainda constituía um elemento de negociação e estabilidade determinante no processo matrimonial (Rita-Ferreira, 1968: 293). Portanto, as mudanças de que Granjo e Bagnol falam já se operavam no período colonial. No entanto, as discontinuidades até aqui apresentadas, incluindo os argumentos de Rita-Ferreira, estão relacionadas com as descrições sobre o matrimônio em períodos anteriores ao século XX, sendo Henri-Alexandre Junod uma referência incontornável dessa época.

### 3.2 Henri-Alexandre Junod e o *lobolo* entre os *Mafumo*

As pesquisas de Henri-Alexandre Junod sobre os povos do sul de Moçambique são destacadas pela sua enorme qualidade etnográfica. A compreensão da profundidade e relevância das suas obras é condicionada pelo contexto de produção e a sua capacidade de influência transversal. Trata-se de uma produção etnográfica destacável na medida em que, segundo Macagno, Junod “incorpora” duas figuras colocadas, permanentemente, em ruptura na história da antropologia – o etnógrafo e o missionário. No entanto, é importante notabilizar que a história da antropologia em África é marcada pela presença de missionários que influenciaram significativamente a produção de textos etnográficos, nesse sentido Henri-Alexandre Junod não constitui necessariamente uma exceção. A pertinência desta figura recai sobre a etnografia<sup>37</sup> dos *Tsonga* do sul de Moçambique, referenciada no seio antropológico por autores como Radcliffe-Brown, Malinowski e Lévi-Strauss.

Henri Junod chega a Moçambique, em 1889, como missionário ao serviço da Missão Suíça. No seu primeiro contacto com os *Ba-ronga* (subgrupo dos *Tsonga*) demonstrou, acima de tudo, “o entusiasmo de um missionário na busca de almas para salvar, mais do que a curiosidade de um etnógrafo procurando entender ‘costumes’”. Entretanto, a sua curiosidade pelas línguas locais, resultou na elaboração de uma *gramática inicial da língua Ronga*. Constitui uma das suas primeiras realizações como integrante da Missão Suíça em *Ricatla*, na província de Maputo. Com efeito, entendo que esta gramática seja mais um pressuposto que despertou o seu interesse para os “costumes”, embora para um missionário conhecer a língua local fosse, também, uma condição determinante para “salvar almas”. Junod tinha um apreço reconhecido pelo estudo dos insetos, uma atividade que foi desafiada no encontro com James Bryce (historiador e político), em 1895. O próprio autor reconhece: “desde então, a etnografia suplantou mais ou menos a entomologia. Eu empreendi a investigação

---

<sup>37</sup> Entre os seus trabalhos, o destaque está na obra “*Usos e Costumes dos Bantu*” de 1936. A primeira edição em Português surge em 1946 publicado pela Imprensa Nacional de Moçambique.

*sistemática e completa que o senhor Bryce me tinha recomendado, e eu percebi muito rapidamente que afinal o homem é infinitamente mais interessante que os insetos”* (Junod apud. Macagno, 2009: 6).<sup>38</sup>

As suas descrições foram baseadas na perspectiva evolucionista da época, tendo também seguido, como referência, as teorias de Van Gennep sobre os ritos de passagem. É fundamental realçar que Junod tinha uma “visão ambígua” sobre o regime colonial. Observava a presença do colonizador como um fator de degradação dos “valores” e “costumes” e do “declínio” moral dos *Tsonga* – uma perspectiva multicultural que fundamentava a sua denúncia sobre a colonização. Porém, entendia que se tratava de um processo, de certa forma, “necessário” enquanto “uma exigência da humanidade” como um todo. Deste modo, evidenciava uma espécie de “bons aspectos da civilização” que, segundo o missionário, somente funcionam quando baseados na moral religiosa – um mecanismo homogeneizador e “monocultural”. Afinal, o objetivo passava, igualmente, por propagar a idéia de um único Deus entre os *Tsonga*. Estas duas perspectivas demonstram o “jogo complexo” entre “o Junod missionário” e “o Junod etnógrafo”.<sup>39</sup> De acordo com Macagno, “seria um absurdo supor que ele tivesse um controle rigoroso sobre interesses morais – numa mão – e científicos – em outra – que comandaram as duas esferas das suas preocupações” (Ibid.: 30).

Esses são alguns dos pressupostos que edificam a influência transversal de Junod. Contudo, é igualmente destacável a sua ação dentro da atividade missionária. O etnógrafo sustentou a desconstrução da tentativa de “unificação linguística”, de alguns subgrupos *Tsonga* (*Ronga* em Lourenço Marques e *Changana* no Transvaal), como fundamento estratégico do processo de evangelização. O argumento do autor foi baseado na “valorização positiva dos particularismos e regionalismos culturais” a partir da idéia de que “as canções

<sup>38</sup> A tradução do francês é minha.

<sup>39</sup> A descrição das “consequências desagradáveis” do *lobolo* é uma expressão da sua crítica, como missionário, ao desgaste moral da mulher enquanto “objeto” de um processo de troca. Porém, ao indicar as “vantagens”, Junod “valoriza” a prática enquanto um “mecanismo de reconhecimento e controle sociais e de legitimação das linhagens patrilineares”. Portanto, em relação ao *lobolo*, também, se expressa essa ambiguidade resultante das preocupações antagônicas deste etnógrafo-missionário.



*folclóricas e os provérbios expressavam o ‘coração’ e o ‘espírito’ da tribo*”. Desta forma, conclui Macagno, “*a taxonomia etnolinguística proposta por Junod constitui uma inevitável herança para qualquer abordagem contemporânea sobre políticas linguísticas e ‘relações interétnicas’ em Moçambique*” (Ibid.: 13). No concernente ao *lobolo*, a sua influência é significativa não somente pela referida qualidade dos seus textos, mas também por possibilitar uma análise das transformações do ritual. O retrato do ritual entre os *Mafumo*, um importante grupo social do sul de Moçambique – enraizados em Maputo – é uma janela que dá visibilidade à forma como o *lobolo* era praticado na época de Junod.

### 3.1.1 O Clã *Mafumo*: uma “*janela*” das etapas do ritual de *lobolo*

A percepção do *lobolo* enquanto um ritual de passagem é fundada na abordagem de Arnold Van Gennep, que sustenta a necessidade de classificar as “*sequências cerimoniais*”. O autor parte da observação de que não existem trabalhos que “*seguem de um extremo ao outro uma sequência inteira, e menos ainda trabalhos em que estas sequências sejam estudadas umas com relação às outras*” (Van Gennep, 2011: 29). Este pressuposto justifica a reflexão de Da Matta que é bastante significativa para a abordagem que proponho:

O problema é não deixar de estudar o momento anterior ao rito (as fases preparatórias), o momento mesmo do rito e as suas sequências finais. É vendo toda a combinação de fases que se pode não só ter uma visão globalizada de todo o ritual, como também saber qual o ponto onde ele é mais dramatizado. Este seria, teoricamente, o ponto crítico que forneceria os elementos-chave para o seu significado (Da Matta in Van Gennep, 2011: 17).

Neste âmbito, vários elementos que Junod coloca em pauta, na descrição do *lobolo* entre os *Mafumo*, constituem um “embrião” para compreender e discutir não somente o que autores contemporâneos descrevem, mas o que observei na minha e na experiência de Sílvia e Zelina. Os “*pontos críticos ou dramáticos*” dessas cerimônias capitalizaram o diálogo entre a mudança e a continuidade dos significados e das práticas inerentes ao *lobolo*.

Em vista disso, a descrição minuciosa do *lobolo* no clã *Mafumo* constitui um pressuposto indispensável para o exercício de reflexão. Junod inicia afirmando que os jovens *Tsonga*, geralmente, só podiam casar quando fossem considerados adultos, até aos vinte cinco anos andavam descuidadamente e no prazer, indo dançar a todas as aldeias. Posteriormente, passaram a ganhar dinheiro para o *lobolo* com mais facilidade e conseqüentemente os jovens se uniam mais cedo.

Em torno do *lobolo* são observadas várias práticas e formas de sociabilidade. Contudo, tentarei apresentar as que considero importantes nesta descrição. A prática da magia é uma das componentes notáveis no ritual, “os feitiços de amor” que Junod descreve, demonstram como estas práticas operavam a favor dos jovens que não tinham qualquer possibilidade de arranjar uma noiva. Para esta situação existia um *“rito especial para ajudá-lo a encontrar uma mulher. Os Rongas não conhecem como tal o filtro de amor, mas têm alguma coisa que substitui: o galo velho da aldeia é posto em cima da cabeça do rapaz e deixado lá durante algum tempo; logo que o galo o arranha com os esporões pode partir. O desdenhado terá, daí em diante, sorte: será como galo a quem nunca faltam esposas (Mbozas)”* (Junod, 1996: 103). Estas formas alternativas de conquista respondiam, certamente, a necessidade de reconhecimento social que o estatuto de casado confere. As intenções preliminares de casamento sucedem nos seguintes termos de acordo com Junod:

Um rapaz Mpfumo, quando resolve casar-se e possui o gado necessário no ‘lobolo’, um belo dia, vestido dos seus mais brilhantes ornamentos, das suas mais preciosas peles, põe-se com dois ou três amigos a percorrer as aldeias, à procura duma mulher. Chegam à praça central duma aldeia e sentam-se à sombra, distinguindo-se o pretendente pelo cinto de peles de leopardo ou de gato bravo (nsimba). «Que querem?» – perguntam-lhes. «Viemos ver as raparigas» – declaram eles, sem nenhum rodeio. «Bem! Vejam-nas!». Elas fazem o possível para serem atraentes. A mãe advertiu-as de que estão ali pretendentes. Reconhece-se o principal pelos adornos (...) se os que andam à procura encontram o que lhes interessa, voltam para as suas casas (...) uma vez satisfeito, o pretendente volta para casa e diz aos pais: «fulana agrada-me. Vão pedi-la em casamento» (cu buta) (Ibid.: 105).

Esta manifestação é plenamente correspondida pelos parentes paternos, que enviam o seu representante à casa da mulher pretendida:

Um dos homens de idade madura da aldeia é encarregado de ir ter com os pais da rapariga. É recebido na palhota do pai e desempenha-se da sua missão, servindo-se de todos os circunlóquios que a etiqueta exige. Chamam a principal interessada, dão-lhe a conhecer que o visitante de há dias fixou a sua escolha nela e perguntam-lhe se também ela o ama (*cu randza*). «Ah!» diz ela, «era um que trazia uma vara assim e assim, que estava vestido com esta ou aquela espécie de peles? Sim! Consinto em aceitar dele o dote» *cu dá bucóssi cuiene* (comer o dinheiro que vem dele). Se ela não o quer, porque lhe desagradou, também o declara francamente (Ibid.).

Esta é uma etapa em que o interesse é previamente declarado, e parece obedecer a predisposição da mulher sem qualquer imposição. O entendimento entre as partes é iniciado pela oferta ao mensageiro de um presente (*chilhenguê*) que é dirigido aos pais do pretendente. Trata-se de “*um presente do valor duma enxada ou de dez xelins: este presente fortalece-lhes os ossos (bá tiia marambo!) e só falta fixar o dia para a visita de noivado (...)*” (Ibid.). Seguir o raciocínio de Mauss (1974) torna-se inevitável, pois há aqui um dar, aparentemente, descomprometido mas que alimenta expectativas da continuidade do processo de união.

As visitas de noivado marcam a etapa em que se materializa o interesse pela mulher. O noivo faz várias visitas acompanhado dos amigos, um dos quais preparado para o ajudar durante as cerimónias – *changuane*. Normalmente, os rapazes, segundo Junod, fazem as visitas bem arranjados:

Com os seus mais belos adornos – peles opulentas, braceletes pendurados no cinto, colar de crinas ondeando em volta do pescoço, e, sobre o peito, pérolas brancas enfiadas por aqui e por ali. Têm o cuidado de não se esquecer dos pequenos escudos de pele, que lhes dão um ar marcial mas não despertam, contudo, nenhuma idéia de guerra e batalha. Antes de partir, fartam-se de comida, feita em casa. É a tardinha, depois do pôr do sol, que chegam à aldeia da noiva. Sentam-se cá fora e tosem, a fim de que se saiba que chegaram. Então, as pessoas que os esperavam saem ao seu encontro e pedem-lhes que entrem. Eles fazem-se rogados (...) fingem não ter nenhuma vontade (...) Insiste-se (...) Enfim, como contrariados entram na praça central (Ibid.: 107).

Este ar hesitante e descontente continua em vários outros atos de hospitalidade: no convite para entrar numa palhota preparada para eles; para se sentarem nas esteiras; e ainda recusam veementemente a comida oferecida. Quando chega a noite depois das saudações com os mais velhos da aldeia (*djungulissana*), os rapazes ficam na barraca com as raparigas depois dos mais velhos se retirarem. *“O costume quer, com efeito, que passem a noite inteira com os rapazes (...) o changuane do noivo escolhe a changuane da noiva e cada um dos outros rapazes escolhe uma rapariga. A noiva isola-se por trás das companheiras e não toma parte nestes jogos. Manhãzinha cedo, os rapazes vão ao banho. As raparigas ânforas à cabeça, vão buscar água ao lago. À volta, têm ainda, para com os hóspedes, um outro ato de hospitalidade: fazem-lhes abluções, deitando-lhes água em cima do tronco. Eles lavam todo o corpo, depois do que elas os untam com banha”*. Passam o resto do dia na companhia das raparigas, que os servem as refeições. No final do dia, já arrumados, solicitam a presença dos pais da noiva para se despedirem, mas estes recusam afirmando que ainda é cedo e que não os viram o suficiente. É feito um convite para passarem mais uma noite e os rapazes aceitam, desta vez, sem hesitação alguma. Somente, no terceiro dia é que partem, já com o segundo encontro marcado para uma ou duas semanas depois. Foi realizado, portanto, o *tjequela*, as raparigas pagaram aos rapazes pela visita que estes lhes fizeram. Elas também vão fazer uma visita de noivado e ver o marido (*coroca*), nos mesmos moldes, e aí quem se faz de rogado são elas. Tudo se procede da mesma maneira como na visita dos rapazes, e nesse momento *“tomam-se decisões para as núpcias”* (Ibid.: 108).

O casamento, nesta fase, já é um dado certo e ambas famílias devem observar alguns tabus relativos ao período do noivado. *“Estes tabus não são os verdadeiros tabus dos períodos de margem, pois o noivado não é considerado uma fase perigosa da existência: são tabus da família, pertencem à categoria dos tabus inspirados pela desconfiança recíproca que reina entre as duas famílias que se aliam”*. As relações tensas entre as partes começam a ser controladas com base nestes tabus:

- Os que fazem as visitas do `tjequela' ou do `coroca' não devem comer todos os grãos duma maçaroca de milho; devem deixar alguns.
- É proibido regressar a casa com chuva, quando se está em `tjequela'. Tem de se esperar que volte o bom tempo; se não, ofenderiam o futuro sogro.
- Quando se come amendoim, no decurso desta visita, não deve tirar a película do grão.
- O pretendente – o dono dos bois – não deve comer nesse dia peixes pretos. Só os seus amigos o podem fazer. Encontram-se esses peixes pretos, uma espécie de barbos, nos lagos (como o de *ricatla*) no Incomáti. O pretendente receia comê-los, com medo de que a rapariga com quem quer casar lhe escape por entre os dedos, como um peixe. Além disso, como estes peixes são pretos, isso poderia «trazer a escuridão», a desgraça.
- Também não deve comer mel, no decurso da visita. O mel é como os peixes pretos – escorrega. O mel escorre.
- É-lhe proibido comer galo ou galinha – pois os galos e as galinhas esgaravavam a terra com as patas, espalham-na para todos os lados: assim o casamento «poderia ser espalhado (*hangalassa bucati*) antes de estar maduro (Ibid.: 109).

Portanto, estas são as proibições impostas aos envolvidos no casamento. Todos cuidados são efetivamente tomados no sentido de não aparecem eventuais obstáculos à cerimônia. *“A festa do casamento compõe-se de duas partes: a festa do `lobolo', isto é, todas as cerimônias relacionadas com o pagamento do `lobolo', que se faz na aldeia da noiva; e o `lhoma', chegada da noiva à aldeia do noivo”*. Estas duas cerimônias acontecem imediatamente se os pagamentos forem feitos na íntegra, ao contrário a última pode levar mais tempo (Ibid.: 110).

A festa do *lobolo*, para além dos tabus, requer alguns preparativos quando a semana marcada se aproxima. A família da noiva se ocupa da preparação da cerveja, que leva dias a ser preparada. É uma operação que envolve amigos e parentes da noiva. A cerveja é feita na base de milho e mapira, quando está praticamente pronta é anunciada *“à família do noivo que no dia seguinte passam a cerveja e que dois dias depois começarão as bodas. Nesse dia, o noivo, com os amigos, vai à casa dos futuros sogros e leva consigo uma cabra que depois há-de desempenhar um grande papel. Não encontra a namorada: esconderam-na prudentemente na aldeia vizinha. No dia seguinte, reúne-se toda família do noivo: verifica que a provisão de enxadas ou o número de libras esterlinas do dote está certo, dois dias depois, põe-se a caminho”* (Ibid.: 110).

As provocações e brincadeiras entre as partes se iniciam logo no momento de chegada da família do noivo à aldeia dos pais da noiva. Os

visitantes chegam e tentam assaltar a aldeia para tomar a cerveja, os protagonistas desta cena são os rapazes, que enfrentam os irmãos da noiva sempre preparados para defenderem a sua aldeia. Quando os mais velhos, da parte dos visitantes, se apresentam com as enxadas e outros bens, são alvos de tentativas de roubo por parte da família da noiva. Entretanto, segundo Junod, *“tudo isto no meio de grande risota que somente termina quando um dos anciãos da aldeia da noiva”* o permite *“Deixemo-los!”* (*À hi ba tjiqene*). Depois disto o pagamento do *lobolo* é efetivado:

As enxadas são depostas no meio da praça, espetadas na terra, dezena por dezena. A família da rapariga reúne-se para verificar que o número de enxadas está certo. Indicam uns aos outros quantas são: «Vêem»? – dizem - «pagaram este ou aquele *lobolo*» (*Labissane! Bá lobolile há cucári*). É importante que haja numerosas testemunhas, pois quem sabe a quantas histórias e discussões estas enxadas darão lugar, se o casamento for mal sucedido! Feito isto, estando os corações regozijados à vista de toda esta riqueza (*bucóssi*) que permitirá ao filho da casa casar-se, por sua vez, vão buscar a ânforas cheias de cerveja que estão prontas desde a véspera, provenientes das tias, irmãs e parentes da noiva. Passam-nas uns aos outros, os velhos; os homens preferem entrar para uma palhota onde contam as novas do dia (*djungulissana*), enquanto vão matando a sede (Ibid.: 111).

Com o acordo alcançado, solicita-se a presença da mulher *lobolada* e insere outro tipo de jogos:

Enquanto as pessoas de idade repousam, a cabra do sacrifício é degolada à porta da palhota da noiva. Durante o esquiteamento, as irmãs do noivo, as raparigas maiores e as mulheres corpulentas, as de braços sólidos, vão à procura da heroína do dia que ainda não apareceu, escondida nalguma palhota duma aldeia vizinha. Acabam por encontrá-la. Ela recusa vir. As viragos agarram-na, tiram-na para fora a força. Todas as pessoas se reúnem. Cobrem a noiva com uma grande peça de pano, que subtrai aos olhares dos assistentes e, rodeando-a todos, encaminham-se para a aldeia, numa espécie de cortejo (Ibid.: 112).

A cerimônia é continuamente marcada por troças, disputas e provocações, de tal forma que a presença da noiva causa mais uma destas cenas. Os amigos do noivo iniciam os “gracejos” advertindo sobre o seu comportamento na sua nova família, esta atitude merece a reação dos parentes da noiva que a defendem exaltando as suas virtudes. Junod descreve um episódio: *“«Eh! Desde que és mulher do nosso irmão e que vais entrar para a nossa aldeia, trata de*

*deixar aqui os teus defeitos! Deixa de roubar! Abandona os teus maus costumes e torna-te uma rapariga sossegada!» e a resposta é imediata «vocês não tem nada que se gabar! Acabem de aborrecer as pessoas! Ela é boa demais para vocês! Acaso não se conhecem as rapaziadas do vosso filho, as vergonhas da vossa família?»*. As brincadeiras vão sendo controladas pelos mais velhos pois algumas vezes tomam um tom endurecido. Segue-se, “o ato religioso” que se realiza “na palhota da rapariga, onde foi morta a cabra do sacrifício. O marido e a mulher agacham-se na mais bonita esteira das várias colocadas no chão. É nesse momento em que o pai da rapariga vai praticar o rito religioso (halha): toma com indicador e o polegar um pouco de erva meio digerida que foi extraída da pança do animal, faz com ela uma bola, toca-lhe com a língua e faz um ruído semelhante a tssu” (Ibid.). E afirma o seguinte:

Meus pais, meus avós, ouçam! Hoje minha filha deixa-nos. Vai entrar na vida conjugal. Olhem por ela e acompanhem-na lá onde ela vai morar. Que ela também funde uma aldeia, que tenha numerosos filhos, que seja feliz, sensata, justa. Que se entenda bem com aqueles com quem vai viver (Ibid.).

Esta mensagem não esgota os conteúdos que, normalmente, são evocados neste ato. Note-se, entretanto, que, geralmente, a obediência ao marido é incluída como um elemento importante. Durante esta evocação, o orador pode-se alongar bastante, os mais velhos mandam um rapaz cortar um pedaço de carne para meter na boca, como forma de terminar. Estas etapas terminam com o *Lhoma*, que é a cerimônia de entrega da noiva à aldeia do noivo. Neste momento a noiva leva utensílios como esteiras e outros bens fundamentais para o futuro lar. Há igualmente simulações e brincadeiras, os familiares trazem a noiva mas esta é capaz de voltar a sua aldeia como se não tivesse vontade de ficar com o marido. Na realidade, segundo Junod, trata-se de uma “última lição ao seu marido: «se te demos a nossa filha, não julgues que foi por estarmos fartos dela (hi coluíle). Ela é nos muito preciosa e nós retomamo-la»”. Mas, finalmente, ela é entregue e se inicia um novo processo na sua vida, nos primeiros instantes é sobrecarregada de várias atividades na aldeia do marido (Ibid. 114).

Junod reconhece que, entre os diferentes clãs *Ronga*, existem variações nos procedimentos e nas regras do *lobolo*. Portanto, a experiência dos *Mafumo* é somente um exemplo, mas compreende-se, entre várias situações, que é um processo permeado por relações jocosas que marcam a aliança entre os grupos. Note-se, igualmente, a centralidade da evocação dos espíritos dos antepassados na cerimônia e, sobretudo, a questão da mobilização coletiva de gado ou enxadas para futuros *lobolos*.

Todavia, os dados etnográficos e os argumentos em torno do ritual do *lobolo*, embora sejam de realidades e tempos distintos, são relacionáveis por via da análise das mudanças - constituem matéria para a reflexão, que é baseada, igualmente, nas duas experiências etnográficas descritas no quarto capítulo.



## CAPÍTULO IV

### Duas experiências etnográficas: dois *lobolos*

#### 4.1 O *Lobolo* de Sílvio e Zelina

O contacto com Sílvio, o protagonista da cerimônia, aconteceu dias depois do meu regresso a Moçambique, em Agosto de 2011. Depois de dezoito meses fora do convívio familiar, era altura de rever e visitar algumas figuras mais velhas da minha família, até porque era um gesto de respeito. No entanto, a urgência em deslocar-me a casa dos pais do Sílvio foi em função do falecimento súbito do seu pai (meu tio materno mais velho) durante o período em que me encontrava em Curitiba (Brasil). A mãe do Sílvio, visivelmente abalada, recebeu o meu abraço de conforto e contou-me sobre o episódio da súbita morte de seu marido causado por uma crise de “pressão alta”. Depois manifestou a curiosidade sobre a minha estadia: «*mas conta sobre as novidades lá do Brasil? Os teus estudos como é que correram?*». Este foi o tema de conversa em vários momentos, um dos quais com o Sílvio quando anunciou – «*vou lobolar a Zelina no próximo sábado*». Pensei logo em participar mas escolheria o momento ideal para colocar o meu interesse na agenda.

Sílvio, sociólogo e locutor, como citei na introdução do texto, manifestou o interesse em saber sobre as minhas atividades académicas, nomeadamente, a integração no ambiente universitário, a lógica de ensino e aprendizagem e o meu tema de dissertação. Expliquei que se tratava, essencialmente, de um estudo sobre o *lobolo* no Moçambique contemporâneo e, neste sentido, a pretensão era participar em cerimônias durante a minha estadia. Com efeito, a manifestação de interesse teve espaço no contexto desta conversa:

– «Gostaria de participar no seu *lobolo* e tentarei não interferir na cerimônia» – introduzi a minha intenção.

– «Não tem problemas nem para mim nem para ela (a noiva), podemos falar com a velha<sup>40</sup> para tu participares na cerimônia. Podes ir com a comitiva sem problemas» – Sílvia respondeu também em nome da sua noiva.

Durante esta primeira conversa, o meu interlocutor referiu-se a vários pormenores que antecederam a cerimônia. Se o *lobolo* estava marcado é porque houve visitas de negociação entre as partes. – «*Como é que tiveram a lista?*» – questionei e Sílvia esclareceu que:

A lista já está pronta e foi levada pelo mano Mito e o cunhado Zito (esposo da sua irmã mais velha). Não houve cerimônia nenhuma apenas foram para pedir a lista. Foram coisas muito simples que pediram, foi leve a lista. Foi uma cerimônia bastante adiada pelas infelicidades do irmão dela e mais tarde do meu pai. Nos últimos seis meses não se podia `lobolar` porque ainda estava dentro do tempo em relação a morte do meu pai. Não se podia fazer uma cerimônia festiva nesse período.

A incompatibilidade dos rituais de morte e de casamento era afirmada por Sílvia como regra inquestionável da tradição. Entretanto, em outras conversas soube que ele esperava uma nova oportunidade de emprego no centro de Moçambique, na província de Tete (Ver Figura 1). Esperava pelo desfecho de um concurso lançado por uma organização não governamental. Este fato tornou flexível a incompatibilidade destes rituais:

– «A velha autorizou que se fizesse o pedido e o *lobolo* porque eu poderei ir trabalhar em Tete e gostaria de ter esse problema resolvido» – explicou Sílvia.

O meu interlocutor “construía”, em torno do seu *lobolo*, uma expectativa que expressava a forma como o ritual tinha sido pensado:

Não vai ser uma cerimônia comum porque a comitiva vai primeiro e eu estarei nas redondezas esperando. Sabes que normalmente eu iria mais tarde junto de amigos depois da comitiva voltar mas reduzimos o tempo. Eu estarei por perto assim que terminar eu vou lá. Esse ponto é importante para o seu trabalho porque aqui reduzimos o tempo.

---

<sup>40</sup> Sílvia se referia carinhosamente à sua mãe.

Sílvio partia inúmeras vezes do pressuposto de que as questões são todas do meu domínio, era o desafio com o qual eu devia me familiarizar. Note-se que iniciava os seus argumentos nos seguintes termos: «*sabes que normalmente (...)*». No entanto, a interação com o locutor foi importante durante o processo de trabalho de campo. Muitas vezes, fazia uma análise sobre a sua própria experiência revelando, profundamente, as suas percepções. Passava a idéia de que podia ser mais que um interlocutor, daí a sua disponibilidade em acompanhar-me nas conversas com o padrinho da sua noiva.

A intenção de *lobolar* é antiga, como já referi, foi adiada pelo falecimento de parentes do casal. Entretanto, a opção pelo *lobolo* está associada ao fato do casal ter uma relação de cinco anos de namoro reconhecida pelas famílias de ambos. Embora seja, geralmente, visto como uma exigência,<sup>41</sup> a realização deste *lobolo* foi alvo de negociações entre o próprio casal e as respectivas famílias. A vontade de Sílvio e Zelina em unir-se formalmente correspondia à expectativa dos parentes da noiva em ver sua filha casada.

A autorização da mãe do Sílvio era essencial, pois, como compreendi mais tarde, ela era a figura principal na organização do *lobolo*. Algo que não é muito frequente uma vez que os homens, no Sul de Moçambique, são os protagonistas deste tipo de cerimônias.<sup>42</sup> Neste caso justifica-se, provavelmente, por ser viúva e acumular responsabilidades. Pelo menos Sílvio fez-me compreender que a mãe, naquele momento, era responsável por qualquer situação social do seu agregado familiar. Com efeito, apresentei minha intenção em assistir a cerimônia e fui prontamente autorizado por ela:

Não tem problemas, o Sílvio me explicou que queria que os primos participassem. Vais cortejar o mano Mito.<sup>43</sup> Tens que assistir e tirar fotos de tudo desde a manhã para fazer um relatório completo. Chega cedo para não atrasarmos a nossa comitiva.

<sup>41</sup> Exigência devidamente diluída na expectativa que os parentes foram passando nas conversas informais com o Sílvio.

<sup>42</sup> Não se trata de relegar as mulheres para uma posição secundária mesmo porque existe, em alguns casos, a figura da irmã do pai que é fundamental no processo. Mas no sul de Moçambique, os homens, geralmente, orientam este tipo de eventos.

<sup>43</sup> Mito é o irmão mais velho do Sílvio, um dos integrantes da comitiva.

A possibilidade de iniciar o trabalho de campo já tinha acontecido com o anúncio do *lobolo*, mas esta autorização oficializou a minha presença. Compreendi que o meu trabalho era entendido como algo relacionado, essencialmente, com fotografia. De certa forma, fazia sentido porque as fotos do *lobolo* se enquadravam nos meus planos para elaboração do texto final. Mas esta medida minimizou o impacto da minha participação, uma vez que apresentar-me como neutro entre as partes, em negociação, seria praticamente impossível. Fui sempre apresentado como «primo do noivo» que vai fotografar o evento e para algumas pessoas mais próximas da Zelina: «*aquele que estuda no Brasil e vai estudar este lobolo*».

Dia 27 de Agosto de 2011 é o dia do *lobolo*, sábado de expectativas para todos, principalmente, para o casal. Chovia com pouca intensidade e uma tia paterna do Sílvia brincou com a situação «*este miúdo não comeu na panela?*». Existe um tabu no sul de Moçambique segundo o qual quem come diretamente na panela terá chuva no dia do seu casamento.

– «Sílvia foi ao cemitério visitar a campa do pai mas logo volta» – a mãe respondeu à minha pergunta sobre o paradeiro do noivo.

Cheguei a casa dos pais do noivo por volta das 9:30 da manhã, e já lá estavam alguns dos integrantes da comitiva: o irmão mais velho do Sílvia, a sua tia materna e o respectivo marido (cunhado). Dois avôs paternos e um tio da mãe do Sílvia se encontravam também na sala, sentados tranquilamente em torno de uma mesa. Formalizei a minha chegada cumprimentando a todos. Mito, o irmão mais velho do noivo, se encontrava algo nervoso por causa do atraso da irmã que, segundo a mãe, estava a caminho. Ela mora no centro da cidade de Maputo, de carro levaria uma hora de tempo para chegar a casa dos pais. A preocupação era não atrasar como forma de evitar multas comuns quando a comitiva do noivo não chega a hora combinada. O *lobolo* de Sílvia e Zelina estava marcado para 10:30 da manhã.

Minutos mais tarde chegou a irmã mais velha do Sílvio, recebida com um olhar que transmitia um incômodo generalizado. Juntou-se aos presentes e a mãe do Sílvio iniciou, imediatamente, a conferência dos bens em função da lista de *lobolo*:

– «Mas falta a gravata para o pai dela!» – exclamou a mãe do noivo.

Alguém ligou imediatamente para o Sílvio e soubemos que foi o próprio pai da noiva que pediu para excluir a gravata como forma de diminuir os gastos. Durante a conferência, o fato da irmã mais velha da noiva ser incluída como “beneficiária” dos bens do *lobolo*, substituindo a mãe (falecida), despertou-me a atenção.<sup>44</sup> A compra de roupas para a madrastra da noiva sem ter sido referida na lista de *lobolo* foi, igualmente, um ato diferente. Esta última iniciativa foi da mãe do Sílvio. Confesso que não sabia qual seria a função do rapé e do *mukumi*<sup>45</sup> pedidos na lista.

Depois de certificar que a lista estava completa, foi a vez da consulta aos “mais velhos” presentes (avôs paternos e o tio materno). É importante realçar que estas figuras não faziam parte da comitiva, foram os conselheiros dos representantes do noivo. Aconselharam que quem devia falar, durante a cerimônia, era o cunhado por ser experiente e mais velho. O Mito devia contar e apresentar o dinheiro do *lobolo* enquanto a tia materna do noivo apresentava os outros bens. Por último, à irmã do Sílvio foi indicada a tarefa de “tratar” da noiva. Contrariamente ao que a literatura apresenta aqui não houve, pelo menos na minha presença, a habitual reza nem a Deus nem aos espíritos dos antepassados.

Entretanto, as conversas foram mais descontraídas enquanto a mãe voltava a arrumar os bens na mala. Comentava-se sobre as complicações e as troças que tinham que enfrentar dentro de alguns minutos:

---

<sup>44</sup> Mais tarde Zelina explicou-me que já passavam muitos anos que morava com a irmã e, por isso, ela representava a sua mãe na lista.

<sup>45</sup> O *mukumi* é um dos bens, geralmente, exigidos pelos parentes da noiva. É composta por duas *capulanas* grandes ligadas por uma renda branca.

– «Hoje em dia deixam até a porta aberta porque é preciso ter sorte para ter uma filha *lobolada*, ninguém complica muito» – alguém animava a comitiva.

Partimos para casa da noiva num carro *Mitsubishi Pajero*<sup>46</sup>, branco, quatro portas, pertencente ao irmão mais velho do noivo. Durante o percurso a conversa se virou para mim:

– «Então vais levar isto para o Brasil? Eles deviam fazer isto lá» – a irmã do noivo conversava com um ar de brincadeira.

– «O trabalho pode despertar a existência desta prática aqui em Moçambique mas a idéia não é fazer com que os brasileiros adotem o *lobolo*» – expliquei cautelosamente.

– «Que bom! Eles vão conhecer o *lobolo*. Mas nem tudo tens que escrever, é melhor escrever coisas boas (risos) se não vão pensar mal de África» – frisou iniciando com jocosidade uma negociação.

Notei, todavia, que o assunto se tornava sério, pois em outros momentos posteriores, recebia dela recomendações «isto não precisas incluir no teu trabalho».

Chegamos à casa dos pais da Zelina, por volta das 10:30 da manhã. A casa dos pais da noiva fica num outro bairro dos arredores da cidade de Maputo, *Mahotas* (Ver Figura 2). Da casa do Sílvio são, pelo menos, 20 minutos de carro. Descemos do *Mitsubishi Pajero* carregando os bens do *lobolo* que logo despertaram atenção e o olhar de alguns vizinhos. Ficamos em frente ao portão principal esperando que fossemos recebidos por algum representante da comitiva da noiva. Deixaram-nos esperando uns 25 minutos, é comum que à chegada os representantes do noivo sejam ignorados. O nosso “mais velho” orientou-nos no sentido de entoar alguns cânticos em *changana* como forma de

---

<sup>46</sup> Trata-se de um automóvel de marca japonesa. Em Moçambique, nos últimos anos, circulam automóveis de “segunda mão” provenientes do Japão, comprados pela internet ou nos portos de Durban na África do Sul.

anunciar a nossa chegada. Nesse instante surgiram duas figuras de dentro da casa. Era uma senhora adulta, trajada formalmente de *capulana* e um senhor, aparentemente, dos seus 50 anos, usava um casaco que justificava a formalidade do evento. O senhor se dirigiu dizendo: «*vamos entrar porque não temos muita cerimônia*». Neste caso, “cerimônia” se referia as complicações e troças referidas antes da nossa partida. A afirmação parecia mais uma brincadeira na medida em que contrastava com a demora em nos receber.

Entramos por uma garagem para carros que dá ao quintal traseiro da casa. Era uma casa de tijolo, coberta de zinco, ainda em processo de construção mas já estava sendo habitada. No fundo do quintal, para onde nos dirigiam, viam-se senhoras (jovens e adultas) cozinhando, panelas ao lume e algumas crianças brincando, um ambiente de festa. Ouvimos das senhoras, uma voz dizendo «*não escutamos as vossas canções*» e tivemos que aumentar o tom de voz. Já se iniciavam as troças de recepção. No quintal apareceu um homem jovem com duas máquinas, uma de filmar e outra de fotografar, pediu que regressássemos a porta principal com os nossos bens. O senhor que nos recebera informou que era para efeitos de filmagem da cerimônia. Ouvi bem baixo um recado da irmã do noivo: «*isto não precisas escrever no teu trabalho*». Nesta espécie de “encenação” fomos acompanhados pelo casal que nos recebeu. Voltamos a entrar de frente a câmara de filmar e agora com cânticos mais acentuados das duas partes, da nossa comitiva e das senhoras da cozinha.

Minutos depois, estávamos sentados na sala principal da casa. Ornamentada com algumas fotografias na parede, uma estante de louças, uma mesa central e um jogo de sofás. Esperamos uma hora e meia pelos representantes da comitiva da noiva. Durante esse período apenas verificávamos a movimentação dos familiares da noiva, de dentro para fora e vice – versa. Alguns jovens experimentavam a música num computador, que também se encontrava na sala. Percebemos que o casal que nos recebeu apenas foi orientado para o efeito. Eles se dirigiram para um dos quartos da casa, depois de nos deixarem sentados na sala onde eu presumia que iam decorrer as negociações. A irmã do Sílvio reclamava por causa da demora –

«*nem deixaram-nos matabichar*<sup>47</sup> enquanto não estão preparados para esta hora da manhã». Finalmente chegou um outro casal, com um ar sério, a mulher de *capulana* e o homem de terno. Notamos que a cerimônia estava prestes a iniciar. Informaram-me que eram os padrinhos de batismo da noiva. Formavam a comitiva dela acompanhados de dois tios paternos (um casal de irmãos) e a esposa de um amigo do pai.

– «Somos da família Mavila e viemos para realizar o *lobolo!*» – introduziu o nosso “porta-voz”.

– «*Khanimambo*<sup>48</sup>. Mas antes temos que fazer uma oração para que tudo corra bem» – respondeu o padrinho da noiva, deixando evidente que ia orientar a cerimônia.

A oração é dirigida a Deus e a madrinha da noiva orienta, em *Ronga*, «o *pai-nosso que estas no céu (...)*». Esta oração a Deus marcou o início da cerimônia. O padrinho mandou chamar a noiva que estava num dos quartos da casa. Somente podia sair do quarto para efeitos da cerimônia. Chegou a sala acompanhada de duas amigas, uma delas com atenção especial às questões ligadas à noiva. Zelina estava com uma expressão bastante séria, trajada de *capulana*, uma blusa e um lenço. Depois de sentada de frente as duas comitivas teve que responder a uma questão:

– «Menina Zelina conhece estas pessoas que dizem que vem te *lobolar?*» – o padrinho dela perguntou.

– «Sim conheço» – a resposta dela era uma das condições fundamentais para o início da cerimônia.

---

<sup>47</sup> *Matabichar* é o termo usado para se referir ao “café da manhã” entre os moçambicanos.

<sup>48</sup> Trata-se de uma expressão de agradecimento.





FIGURA 4 – A noiva (no centro) e as suas acompanhantes.

A noiva retirou-se para o quarto sempre cortejada pelas amigas, a regra não permite a presença dos noivos durante a negociação. Os bens do *lobolo*, que estavam num canto da sala, são trazidos para o centro e colocados por cima das esteiras. As mesas que ocupavam o centro da sala já tinham sido removidas. Estava prestes a realização da conferência tendo em conta a lista de *lobolo*. Entretanto, o “porta-voz” do noivo, em voz baixa, chamou atenção para o fato das grades, de cerveja e de refrigerante, estarem incompletas. Faltavam estranhamente algumas garrafas. A comitiva da noiva retirou as garrafas sem que nenhum de nós desse conta da “armadilha”. Teria implicação na conferência dos bens, exigiriam as grades completas tal como estava previsto na lista de *lobolo*. Ouviram-se risos na sala enquanto um dos irmãos mais velhos da noiva devolvia as garrafas em falta.

– «As vossas grades andam furadas por isso tinham caído as garrafas, mas também vocês antes do *lobolo* já tinham nos passado as coisas» – brincou o padrinho da noiva aumentando o tom dos risos.

O tio paterno da noiva foi indicado para ler a lista dos bens enquanto a tia do noivo mostrava-os à medida que eram anunciados. Foram verificados todos os bens e estava tudo certo.



FIGURA 5 – As duas comitivas portando a cópia da lista e prestes a iniciar a conferência dos bens.

A entrega “oficial” de cada bem devia ser acompanhada de uma nota em dinheiro simbolizando o pedido:

– «Pedimos para vestir o pai» – disse a tia do Sílvio, colocando uma nota de 20 meticais por cima do terno do pai.

Voltou a fazê-lo na entrega das *capulanas* e do *mukumi* para a irmã mais velha da noiva. O mesmo procedimento foi feito em relação à *capulana* da avó, e aos outros bens (as grades de cerveja e refrigerantes, o garrafão de vinho tinto,

na garrafa de vinho branco e no rapé). A exceção foi a roupa para madrasta pois não constava da lista de *lobolo*, foi incluída por iniciativa da mãe do noivo.

Chegava a hora de apresentar o dinheiro do *lobolo*, o irmão do Sílvia estendeu um lenço na esteira.<sup>49</sup> É sobre o lenço que as notas foram apresentadas. Finalmente tudo conferido e entregue aos representantes da noiva, que agradeceram e nos conduziram ao quintal da casa. A maior parte da família da Zelina se encontrava no quintal esperando o resultado da negociação, o pai, a irmã mais velha, os tios paternos, vizinhos e amigos próximos.

– «Estão aqui as coisas do *lobolo* da família *Mavila*, está tudo certo e podemos continuar o nosso trabalho» – afirmou o “porta-voz” aos parentes da noiva.

A noção de “trabalho” usada por ele remetia a idéia de que para ele se tratava de um evento comum e “familiar”. O seu pragmatismo na orientação e execução da cerimônia me pareceu ser resultante da sua experiência neste tipo de cerimônias. Isto alimentou a minha curiosidade em conversar posteriormente com o padrinho da Zelina. Voltamos a sala das negociações. A noiva foi novamente chamada e apareceu acompanhada das amigas.

– «Estes senhores da família *Mavila* dizem que querem te casar. Podemos aceitar?» – o padrinho perguntou.

– «Sim, podem aceitar» – respondeu a noiva.

– «Não ouvimos bem, podemos aceitar mesmo?» – insistiu o padrinho.

– «Sim podem aceitar» – reafirmou a noiva que voltou, novamente, ao quarto.

Nesse instante a irmã do noivo toma iniciativa de “pedir a noiva” tirando uma nota de 20 meticais. Alguém logo reage na sala:

---

<sup>49</sup> São feitas manualmente com palha seca. Em cerimônias tradicionais são usadas, geralmente, para acomodar (sentados) os participantes. No *lobolo* é comum o uso das esteiras, também, para conferência dos bens pedidos pela família da noiva.

- «Mas está mesmo a pedir a nossa filha com estes 20 meticais mesmo?» – uma pergunta provocatória que teve eco por parte do resto da comitiva da noiva.
- «Só temos isso *masseve* (compadre), as moedas que nos restam é para o *chapa*<sup>50</sup> na volta para casa» – respondeu a irmã do Sílvio.

Mas cedeu imediatamente ao pedido retirando, do mesmo bolso do casaco, mais uma moeda de 10 meticais. As reclamações prevaleciam, os 30 meticais ainda não agradavam a comitiva.

- «Aproxima-se aqui comadre eu quero lhe segredar uma coisa!» – o padrinho pediu à irmã do noivo.

Enquanto a distraía retirou, num gesto rápido, uma nota de 20 meticais do bolso dela:

- «Afinal tem mais comadre! Este fica para aumentar o valor para vestir a noiva» – continuou o padrinho em tom jocoso.
- «Compadre está me *guadjissar*<sup>51</sup>! Epah não me aproximo mais do senhor» – a irmã do noivo retorquiu.

---

<sup>50</sup> Pequenos carros privados de transporte inter-urbano (mini-bus), com capacidade para 18 a 20 pessoas. São similares as *Vãs* do Rio de Janeiro.

<sup>51</sup> *Guadjissa* é um termo em *changana* (ato de arrancar ou tirar à força). Pela influência da língua portuguesa é conjugado como se fosse um verbo daí *guadjissar*.





FIGURA 6 – Momento em que a representante do noivo, em nome da comitiva, faz o pedido para vestir a noiva.

Finalmente foi aceite o pedido para vestir a noiva. Enquanto a irmã do Sílvio vestia a noiva num dos quartos da casa, o tio vestia o pai da noiva. A tia do noivo fazia o mesmo em relação a avó e a irmã da noiva. Em 20 minutos saíram todos vestidos exceto a noiva. A irmã, o pai e a avó se dirigiram ao quintal onde a maioria dos familiares e amigos esperavam, ouviram-se gritos e cânticos acompanhados de danças. No quintal, as duas comitivas foram colocadas de frente uma para a outra. A apresentação dos parentes de ambas famílias é uma fase importante do *lobolo*:

– «Agora somos uma única família, então temos que nos conhecer e saber quem é quem» – disse o padrinho da noiva.

O tio da Zelina apresentou o pai, os tios paternos, os irmãos, os avós e os vizinhos. O “porta-voz” do noivo fez o mesmo em relação a nossa comitiva

realçando que o resto da família seria conhecida no dia seguinte, durante o *chiguiane*. Em curto espaço de tempo, a noiva apareceu no quintal, agora acompanhada da irmã do noivo. Estava de um vestido que mesclava levemente duas cores, o verde e o branco. Era liso, brilhante e comprido, concebido no formato do vestido usado num casamento civil, embora não muito extenso. Foi conduzida ao centro do quintal, onde estava o dinheiro do *lobolo*, a orientação foi de entregar algum valor a um dos seus parentes. Zelina pegou em 2500 meticais e entregou ao seu irmão mais velho:

- «Este dinheiro que você está dar-me é para eu comer ou guardar?» – o irmão perguntou bastante sério.
- «É para comer» – respondeu a noiva em tom firme.

O tio do noivo explicou-me que o irmão mais velho seria a pessoa que participaria na resolução dos eventuais problemas do casal. O pai também pode receber o valor do *lobolo* mas, segundo Zelina, abdicou deste dinheiro porque o irmão ainda não tinha *lobolado* a mulher: «*este valor deve ser usado para lobolar a futura esposa dele, ele não deve comer o dinheiro com outras coisas*». Mas explicaram-me também que ao perguntar se podia «*comer ou guardar*» questionava a lealdade da irmã no casamento. A autorização para “comer” era a confirmação da sua lealdade, honra e responsabilidade no casamento.<sup>52</sup> Em função disso, o irmão não devia se preocupar em “guardar” o dinheiro por causa de uma eventual devolução do *lobolo*. Note-se que, por recomendação do pai, ele somente pode “comer” este valor ao *lobolar* sua esposa.

A avó da noiva foi igualmente convidada a tirar uma nota. Tirou pessoalmente uma nota de 500 meticais que serviria, metaforicamente, para «*comprar roupas novas porque as velhas a noiva sujou com xixi quando era criança*» – segredou-me o tio do noivo. Os últimos arranjos da noiva são feitos na presença de todos. Era hora do colar, dos brincos, do anel e do relógio, tudo

---

<sup>52</sup> O que está em causa nesse “juramento” não é somente a honra e o prestígio da noiva mas, igualmente, da sua família perante os familiares do Sílvia e os convidados (amigos e vizinhos).

de ouro exceto o relógio. Perante o silêncio e olhar atento de todos os presentes, a irmã do Sílvio foi colocando pausadamente cada um destes valiosos objetos:

Estes brincos são para você não escutar nenhum outro homem que te chamar na rua. Este relógio é para você ver as horas e saber que tem que preparar o almoço para o teu marido. E este anel é para exibir e resistir a tentação dos outros.<sup>53</sup>

A noiva levantou-se e começou a exibir alegremente o anel e os cânticos voltaram a ser entoados. Andou pelo quintal recebendo beijos e abraços de parentes e amigos, eram os parabéns pelo casamento. Já estava *lobolada*, esperava-se mais tarde pelo *mukon`wana* (genro). Quando nos despedimos, foi colocado diante de nós uma garrafa com água, aparentemente, de dois litros e meio:

– «Para fecharmos o nosso trabalho e o noivado vocês tem que beber essa água até acabar» – o porta-voz da Zelina colocava mais uma questão que nos levou a um pequeno debate.

Ficou combinado, portanto, que não beberíamos e por isso pagamos uma nota de 200 meticais. Neste primeiro dia, a cerimônia termina com a chegada do *mukon`wana*. Sílvio apareceu acompanhado do outro irmão mais velho e um amigo. O seu tio fez a apresentação do noivo à família da Zelina e seguiu-se a refeição servida aos participantes. A nossa comitiva se retirou depois da refeição. O dia seguinte estava reservado ao *chiquiane*, a cerimônia de entrega da noiva. Foi o dia em que a Zelina passou “oficialmente” para casa do Sílvio. Neste ato, a família da noiva procedeu a entrega das prendas de casamento para o futuro lar: um pilão e um pilador, uma geleira e bastante louça. Depois desta última cerimônia, a união de Sílvio e Zelina é considerada “oficial” entre as duas famílias.

---

<sup>53</sup> Note-se que o uso do anel por parte noiva também simboliza o seu *status* de mulher casada tal como no casamento civil.

## 4.2 A moeda da discórdia: quando o antropólogo é o noivo

Quando anunciei a minha vontade de casar, a primeira preocupação dos meus tios, principalmente do meu tio materno, foi saber o seguinte: «*você tem certeza desse passo que você quer dar?*». A minha resposta sempre foi firme «*Sim, e ela está grávida*». Esta é uma declaração que sempre teve espaço na agenda das conversas sobre o meu casamento. No dia em que anunciei somente o meu tio materno mais velho é que suavizou e brincou:

– «Isso já é *milando*.<sup>54</sup> Mas como o menino entornou o caldo então é melhor casar mesmo» – foi único momento em que a gravidez foi alvo de alguma brincadeira.

As reuniões preliminares do meu *lobolo* aconteciam em casa de uma das minhas tias maternas, a escolha deste lugar foi motivada pelo fato de eu ter pedido aos donos da casa para prepararem a cerimônia. Nestas reuniões participavam parentes maternos, tios, tias, cunhados e um avô (irmão mais velho da minha avó materna). O meu tio materno mais velho é quem tomava a palavra para orientar os encontros – apresentava-se como um “mestre de cerimônia”. É um funcionário público, cumpriu serviço militar, desempenhou várias funções administrativas na Imprensa Nacional de Moçambique,<sup>55</sup> e nos últimos dois anos se vangloriava pelo seu estatuto de reformado. As preocupações sociais que eu enfrentava, incluindo do casamento, eram solucionadas, muitas vezes, com base nos seus conselhos. Não obstante, o seu rigor na exigência de respeito a mim e aos seus filhos sempre houve margem de alguma conversa e brincadeira.

As questões do *avunculado* na antropologia mereceram reflexões acesas que envolvem, entre vários autores, Junod, Radcliffe-Brown e, posteriormente, Lévi-Strauss. As preocupações de Junod eram centradas na explicação da

---

<sup>54</sup> Categoria usada para se referir ao problema decorrente da gravidez antes de qualquer formalidade conjugal.

<sup>55</sup> Instituição estatal vocacionada para a edição e impressão das resoluções legais do Estado moçambicano.



origem das relações entre tio materno e o filho da irmã, uma ligação importante em vários grupos sociais do sul de África, incluindo os *Tsonga* do sul de Moçambique. A teoria de Junod fundamenta que o patriarcado é precedido e evolui de uma sociedade matriarcal e, neste sentido, a importância do tio materno em relação ao filho de sua irmã no parentesco é um vestígio dessa existência (Junod, 1996). Radcliffe-Brown discorda desta perspectiva sustentando, primeiro, que nenhuma fonte histórica oferece garantia da existência do matriarcado precedente, por isso esta hipótese assume um caráter meramente especulativo. Segundo, porque, na lógica estruturo-funcional, o que explica o *avunculado* é a extensão de sentimentos e atitudes que partem da relação pai/filho e mãe/filho, ou seja, o “*carinho*” e a “*indulgência*” entre tio materno e filho de sua irmã é resultante da extensão do comportamento entre mãe e filho. Todos outros parentes maternos seriam alvos da mesma relação (Radcliffe-Brown, 1989). Porém, em relação aos *Tsonga* do sul de Moçambique, Junod demonstra a inoperância da teoria de Radcliffe-Brown na medida em que o filho da irmã estabelecia determinadas relações independentemente das atitudes com a mãe ou o pai. Por exemplo, a cumplicidade que o filho da irmã tem com a tia paterna não se compadece com o respeito e a obediência em relação ao pai.<sup>56</sup>

Entretanto, Lévi-Strauss introduz outras questões sobre o *avunculado*. O autor distancia-se da perspectiva de Radcliffe-Brown observando que não se pode colocar o “*sistema de atitudes*” como “*expressão ou tradução efetiva*” do “*sistema de denominações*”, mesmo porque existem vários exemplos de “*grupos cujo o quadro de termos de parentesco não reflete exatamente o quadro das atitudes familiares, e inversamente*” (Lévi-Strauss, 1987: 80). O autor argumenta que “*a correlação das atitudes pai/filho e tio materno/filho da irmã é somente um aspecto de um sistema global composto por quatro tipo de relações orgânicas ligadas entre si, a saber: irmão/irmã, marido/mulher, pai/filho, tio materno/filho da*

---

<sup>56</sup> Adam Kuper reforça os equívocos da teoria de extensão de sentimentos em relação ao *avunculado* na África do Sul.

*irmã*”. Ou seja, em vários contextos sociais se observa a inversão de proibições e liberdades independentemente da filiação matrilinear ou patrilinear.

A desconstrução de quadros predefinidos do parentesco, por parte de Lévi-Strauss, como já me referi antes, inspira a leitura da situação do tio materno dos *lobolos* em análise. A interpretação dos meus interlocutores sobre os atores importantes no processo do *lobolo* foram referentes à categoria de tios e outros parentes afins ou consanguíneos, sem realçar uma única figura importante e necessária. A tia materna do Sílvio (e seu marido) foi convocada para fazer parte da comitiva do noivo por indisponibilidade de algumas pessoas como o marido de sua irmã mais velha. A minha comitiva foi estruturada em função da disponibilidade financeira, em causa estava o valor da viagem até a cidade onde *lobolei* (cidade de Chimoio na região central de Moçambique, a 1000 kms de Maputo) (Ver Figura 1). Houve um rearranjo no sentido de encontrar algum parente homem, residente naquela cidade, que pudesse acompanhar a única mulher disponível, a minha tia materna mais velha. Os pais da Zelina (noiva do Sílvio) escolheram os padrinhos dela para liderarem a comitiva pela sua experiência e confiança. Portanto, as situações verificadas não salientam a importância do tio materno como a figura importante para gerir o processo do *lobolo* do sobrinho ou sobrinha, em relação ao qual tem obrigações, deveres e, em alguns casos, direitos usando a “fórmula etnográfica clássica”.

A participação do meu tio materno cingiu-se na organização preliminar da cerimônia. Pelas razões citadas, na comitiva figuravam outros parentes – a minha tia materna, um primo materno (residente na cidade de Chimoio) e uma senhora amiga da família. Esta comitiva se empenhou na negociação de um *lobolo* que uniu uma estudante do quinto ano do curso de licenciatura em Administração Pública da Universidade Eduardo Mondlane, e um jovem graduado em antropologia pela mesma instituição – minha esposa (Cícera) e eu, respectivamente. O casamento oficializava uma relação de namoro de seis anos. Depois da formalização do interesse juntos dos parentes da noiva, Cícera foi autorizada a morar comigo e, somente meses depois, realizou-se a cerimônia de *lobolo* e do casamento civil. Estas cerimônias são agendadas com um tom de

exigência acentuada pelo fato da noiva estar grávida. Entretanto a vontade de nos casarmos foi uma das motivações principais para o processo. O *lobolo* foi, neste caso, uma resposta ao pedido da família da noiva como um procedimento importante do seu contexto.

A realização do *lobolo* foi precedida de um encontro de manifestação de interesse, no qual os parentes da noiva emitiram a lista de bens e definiram a data do evento. Os bens que constam na lista de *lobolo*, entre bebidas, vestuário e dinheiro, são especificamente os seguintes:

Para anelamento  
Deve ser realizado na 1ª quinzena de Dezembro  
ou antes.

1. Lobolo - 2.000,00 R\$
2. Dinheiro da mãe 1.000,00 R\$
3. Um farto completo para o pai
4. " " " " a mãe
5. Um par de sapatos cor preta para o pai no 44  
" " " " a mãe no 39
6. Para mãe 1 Panela, 1 prato, 1 bacia esmalta, 1kg gel. sal  
1 chale (mucuna completa), 1 capula, 1 lenço

---

1. caixa de bombons
- 1- " " cereja
- 1- garrafão de vinho tinto

---

**NOIVA**

- 1- par de brincos de ouro
- 1- fôr de ouro
- 1- anel de ouro
- 1- farto
- 1- par de sapatos me
- 1- Roupa interior
- 1- mala

---

**TIAS**

- 3- capulanas
- 3- lenços

FIGURA 7: Lista de bens exigidos no meu *lobolo*

No processo de preparação da cerimônia, especificamente, na compra dos bens da lista do *lobolo*, compreendi que as partidas e as brincadeiras não se resumem somente à tensão entre as comitivas no dia do evento. Esta lista trazia um objeto que representava uma espécie de partida ou desafio, trata-se da bacia de esmalte. É um objeto que foi difícil de achar, pelo menos, na cidade de Maputo. E, por isso, a minha procura pela bacia se tornou numa pesquisa partilhada entre os meus parentes. A ausência de um dos bens representa esforço limitado em reconhecer o valor da mulher *lobolada*, o que custaria uma multa em dinheiro. Entretanto, a solução surgiu por meio de uma negociação prévia entre a noiva e os seus parentes, apenas eles tinham a informação do local em que a bacia poderia ser comprada. Portanto, a lista do *lobolo* incluiu igualmente os desafios e as partidas que representam os “*jogos de jocosidade*” de que Radcliffe Brown se refere.

De acordo com a declaração de compromisso, assinada durante a manifestação de interesse, o *lobolo* e o casamento civil deviam ser realizados em dias seguidos durante a “primeira quinzena de Dezembro de 2009”. Apresento, seguidamente, a declaração onde constam as exigências da família da noiva (Ver Figura 8). Contudo, esta previsão foi renegociada para o ano seguinte por motivos organizacionais e financeiros. Nos imprevistos constava, também, o período de gestação do filho que estava a caminho. Portanto, o caráter de exigência que esta cerimônia, aparentemente, apresentava cedeu às possibilidades de negociação, ou seja, houve espaço para rever datas assim como espaço para partilha de informações sobre o conteúdo da lista de *lobolo*.

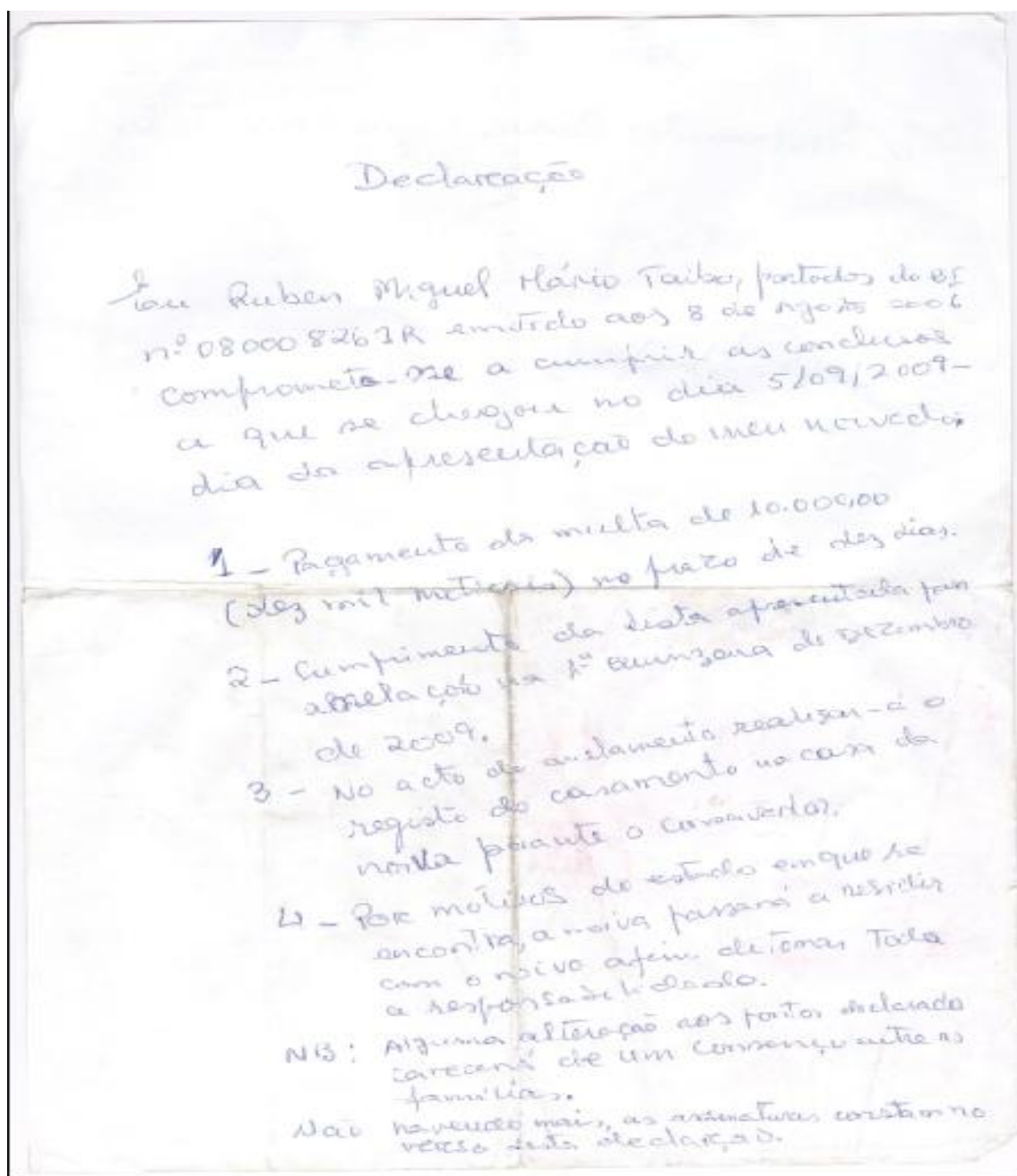


FIGURA 8: Declaração de compromisso

No dia 28 de Maio de 2010, convidaram-me a comparecer na casa da noiva horas depois dos meus representantes se dirigirem a negociação do *lobolo*. Fui recebido com alguns cantos em língua local, o *mateua*.<sup>57</sup> Era sinal de que a negociação tinha sido satisfatória. Entrei na sala principal da casa onde as

<sup>57</sup> Língua e nome de um grupo localizado na região centro de Moçambique, especificamente, em Manica.

comitivas estavam posicionadas uma em frente à outra, e os bens do *lobolo* se encontravam expostos numa mesa central.

– «Seja bem-vindo a nossa família e que sejam muito felizes» – são as palavras que ouvi de alguém no meio das pessoas que me esperavam. A noiva foi chamada e apareceu vestida das roupas do *lobolo* incluindo os adornos de ouro. Nesse instante, houve um pequeno brinde para comemorar sem nunca parar de ouvir os cantos de celebração. Em função da regra e pelo fato do dia seguinte ser do casamento civil então foram feitas as despedidas. Parecia tudo finalizado, mas à saída da minha família ouvimos o som de um prato de metal. Um dos meus representantes exclamou bem baixinho:

– «O que foi desta vez! Não terminamos afinal?».

– «O meu prato voltou a tocar é porque vocês tem que pagar mais alguma coisa para receberem a menina e a criança» – esclareceu a tia materna da noiva.

Entendi que tinham sido cobradas várias multas pelo desgaste dos meus representantes e que o toque daquele prato representava a insatisfação da família da noiva.

– «Mas comadre não acertamos as contas de tudo? O que falta agora?» – minha tia materna questionara absolutamente desgastada.

– «Há uma moeda de 10 meticais que vocês devem pagar para entregarmos a menina e a criança» – explicou a mestre de cerimônia.

Depois de algum silêncio, veio a resposta:

– «Já não temos mais dinheiro e não sabemos como é que o assunto vai ficar assim» – a minha tia respondeu sem deixar dúvidas da sua revolta.

– «Então essa é uma dívida que vocês devem pagar antes de ir embora para Maputo» – a tia da noiva repostou imediatamente.

Esta declaração não teve resposta se não o simples gesto de saída, por parte dos meus parentes. As “cenas lúdicas”, que Granjo se refere, se tornaram sérias e endurecidas assumindo um caráter de confronto. O valor do *lobolo* estava pago mas a moeda, ainda, comprometia a minha passagem ao estatuto de casado. Este é um cenário que não estava previsto pela nossa comitiva e o pagamento não foi feito como uma espécie de desafio.

Em vista disso, os meus parentes saíram sem pagar expressando o seu descontentamento – uma atitude propositada porque moedas não lhes faltavam. Após a saída da casa da noiva, a comitiva realizou o habitual informe aos outros parentes que nos esperavam em casa do meu primo materno. Do informe foi destacada a dívida pela recusa do pagamento da referida moeda, um tema, profundamente, relevante na medida em que reflete uma “disputa” entre as partes:

– «Essa moeda de 10 meticais não vamos pagar porque o próprio *lobolo* foi pago e não entendo porque é que temos que dar?» – a minha tia materna questionara, visivelmente, agastada.

– «Não se brinca com esta gente, vocês não vão sacrificar a saúde desta criança e do casal por causa de uma moeda de 10 meticais! Não é por acaso que foi só uma moeda de 10 meticais» – pronunciou-se uma prima.

– «Nós confiamos em Deus e não temos medo dessas coisas por isso não vamos pagar» – retorquiu a tia materna.

A prima se referia, certamente, aos “perigos espirituais” decorrentes do não cumprimento das exigências da família da noiva. A lógica do *lobolo* feito em função da evocação dos espíritos dos antepassados não era o único fundamento da sua afirmação – ela receava igualmente a ação do mundo dos vivos. Entretanto, é importante referir que a minha tia materna é crente e praticante da Igreja Universal do Reino de Deus. Mas a sua resposta – desafiadora – não foi somente baseada na evocação à Deus mas também no

respeito e na honra dos meus antepassados. A nossa comitiva, no *lobolo*, representava tanto os meus parentes vivos quanto os meus antepassados.

Duas situações espelham a manifestação da valorização dos espíritos dos antepassados no processo do meu *lobolo*. A primeira é o *chiguiane* (entrega oficial da noiva depois do *lobolo* ou do casamento civil) realizado na casa dos pais da noiva quando, geralmente, acontece na residência do noivo ou seus familiares. Isto foi motivo de um absoluto desconforto: «*como é que os nossos vão reconhecer a moça se ela é entregue na casa deles?*» Esta foi uma questão partilhada pelos meus parentes e note-se que a categoria “*nossos*” é referente, fundamentalmente, aos antepassados. A segunda situação é relativa a atribuição do nome ao meu filho sem incluir os meus avós maternos (Mário Daísse e Adelaide Amosse), isto custava uma pergunta frequente da minha tia materna: «*como é que não consta o nome de quem te criou?*».

Portanto, a evocação à Deus, neste contexto, é um ato religioso que “convive” com a crença nos espíritos dos antepassados. As duas lógicas nortearam o confronto e a discórdia sobre o pagamento da moeda que, no dia do *chiguiane*, foi finalmente entregue.

As cerimônias descritas apresentam situações que justificam a percepção de que o evento é compreensível sob o prisma das variações, ou seja, é mais prudente pensar em *lobolos* do que no *lobolo*. Enquanto que na lista de Sílvio são incluídos o rapé e vinho branco, que insere uma discussão espiritual sugestiva, na minha lista não aparecem esses bens. São bens que sustentam, em parte, o *kupahla* – a expressão espiritual da cerimônia – que é objeto de debate no quinto capítulo.



## CAPÍTULO V

### Espíritos, mudanças e a noção de casamento

Os questionamentos que proponho neste capítulo são resultantes, por um lado, do diálogo entre os dados etnográficos e a literatura mas, por outro, das conversas informais com um outro interlocutor – um pastor da Igreja Baptista. É uma figura que exerce trabalho de índole comunitário na província de Maputo, para além de ser professor universitário em regime parcial na Universidade Eduardo Mondlane. O seu discurso sobre a relação entre os espíritos dos antepassados e o *lobolo* suscitou-me um enorme interesse. Entendo o seu argumento dentro de uma postura evangélica – distante e crítica – em relação às práticas que envolvem crenças de veneração aos antepassados. Embora reconheça que necessitava de partilhar as percepções com outros interlocutores, compreendi que as suas indagações me propunham perguntas importantes. Sublinho que este é somente mais um discurso sobre a problemática do *lobolo* e não uma teoria nativa pela ausência de confrontação. Reafirmo igualmente a consciência do seu cunho evangelizador – consequentemente “revelador” – sobre o qual o meu distanciamento suscitou a inclusão deste discurso como mais uma interpretação dos *lobolos* no Moçambique contemporâneo.

Porque é que um conhecimento bastante partilhado seria apresentado sob forma de “denúncia”? É a pergunta que me coloquei quando no decorrer de um programa, da *Soico Televisão* (Stv)<sup>58</sup> de Moçambique, um dos convidados, pastor da Igreja Baptista, defende a idéia de que se trata essencialmente de uma união de espíritos e que os casais de pessoas vivas não tem qualquer conhecimento sobre os seus “rivals”: *«trata-se de um casamento de espíritos em que nem a noiva nem o noivo sabem de nada e depois não conseguem sustentar o rival do noivo»*. A percepção do pastor é que a mulher ao fazer o

---

<sup>58</sup> Canal de televisão privada. Um dos seus programas é designado “*A Tarde é Sua*” e apresenta vários temas de ordem sociocultural. No dia 16 de Outubro (2011) o tema era “Os problemas do *lobolo*”.

*kupahla* carrega um “*espírito homem*” para o futuro casamento e esse espírito é o “rival” do marido na medida em que ele exerce controle, por exemplo, sobre a fertilidade da mulher. O tom de denúncia pode ser compreendido na seguinte explicação do pastor:

Os moços normalmente nem sabem o que acontece, é uma cerimônia que é feita na ausência da filha então a moça que está sendo ‘lobolada’, ela não sabe de verdade o que está acontecer a favor dela, o moço que está ‘lobolar’ também não tem noção do que está sendo feito a sua esposa e não tem noção de que para a sua esposa estará sendo chamado um espírito para lhe acompanhar (...).

A discórdia entre um discurso evangélico e um conhecimento popular,<sup>59</sup> baseado na crença de que por via do *lobolo* os espíritos protegem, é, certamente, uma fonte para questionar. Esta perspectiva encontra voz em Victor Turner, quando coloca o conflito como fonte de análise dos processos sociais. O autor explica, em função da sua experiência etnográfica junto dos *Ndembu* da Zâmbia, que “o conflito parece fazer com que os aspectos fundamentais da sociedade, normalmente encobertos pelos costumes e hábitos do trato diário, ganhem uma assustadora proeminência” (Turner, 2008: 30). Foi com base nestes pressupostos que segui a pista do pastor procurando o contacto através da produção do programa.<sup>60</sup>

Durante o *lobolo* de Sílvio e Zelina não compreendia porque era importante o rapé e o *mukumi* numa lista de *lobolo*. Não entendia, igualmente, a ausência do *kupahla* antes e depois da cerimônia.<sup>61</sup> Não atribuí relevância ao uso de determinadas notas para o pagamento do *lobolo*. São questões despertadas durante as conversas sobre a lógica espiritual do *lobolo* à luz da perspectiva evangélica que anunciei. Este discurso conduziu-me, igualmente, à reflexão dos seguintes temas que assumem, cada vez mais, um tom categórico na literatura: a individualização das responsabilidades do noivo no processo de

<sup>59</sup> Conhecimento popular em função da frequência desta relação na literatura sobre o *lobolo* no sul de Moçambique bem como nas conversas em que estabeleci em campo.

<sup>60</sup> O realizador do programa facultou o contato depois da autorização do respectivo pastor e assim iniciei as minhas conversas com mais um interlocutor.

<sup>61</sup> A única oração que observei foi dirigida à Deus no início das negociações entre as duas comitivas.

*lobolo* como resultado da monetarização da vida social; a regra que estabelece que os filhos pertencem à família do homem em função do cumprimento íntegro da cerimônia do *lobolo*; a escolha de quem deve “comer” ou “guardar” uma parte do dinheiro do *lobolo*; e a conjugação do casamento civil e *lobolo* como uma inovação.

Numa das conversas com Sílvio e Zelina procurei compreender se os pais da noiva tinham feito uma reza dirigida aos antepassados. Ela explicou-me que não tinha visto qualquer sinal de reza antes da comitiva do noivo chegar, algo que o padrinho reafirmou posteriormente. Eu observei que em casa do Sílvio também não houve oração nenhuma antes da partida para o *lobolo*. Esta ausência do *kupahla* suscitava uma contradição em relação ao discurso sobre a evocação dos espíritos dos antepassados. Porém, na perspectiva do pastor o que sucede é que as evocações aos antepassados são feitas, propositadamente, sem o conhecimento dos noivos. A separação dos noivos em relação às questões espirituais fundamenta o prisma supostamente “revelador” do seu discurso. Mas as variações do *lobolo* não concedem espaços às observações homogeneizadoras. Neste sentido, é oportuno lembrar que o interlocutor de Granjo, Jaime, participa do *kupahla* sem qualquer espécie de secretismo. A variação que Granjo apresenta faz do discurso do pastor apenas mais uma interpretação do ritual.

No entanto, a percepção de que os “mais velhos” sempre encontram espaço para se comunicar com os espíritos à margem dos implicados remete, também, à lógica dos ritos de passagem de Van Gennep. Nesta perspectiva o casamento é um mecanismo que permite a ascensão dos indivíduos à determinada categoria social obedecendo aos ritos de separação (preliminares), margem (liminares) e agregação (pós liminares), ao que o autor designa de “sequências cerimoniais” (Van Gennep, 2011: 29-30). Os *lobolos* que apresento demonstram a operacionalidade destes conceitos destacando algumas ambiguidades devido à dinâmica do contexto em análise. Sílvio não participou na preparação do seu *lobolo*, refiro-me aos preparativos antecedentes a hora marcada. A sua ausência foi justificada pela ida ao cemitério e não por uma

manifesta proibição, pelo menos, antes da nossa partida para casa da noiva. Neste dia, a sua noiva se encontrava em casa dos pais, e durante a cerimônia estava inacessível. Como referi acima, a Zelina esperava num dos quartos da casa cortejada por duas amigas. Observa-se, com efeito, a separação temporária do casal tanto em relação aos preparativos preliminares da cerimônia quanto ao momento da negociação entre as comitivas. Mas é uma “*separação*” marcada por permanentes consultas ao Sílvia em relação aos equívocos ou dúvidas durante a conferência dos bens do *lobolo*, por parte dos integrantes da comitiva (por exemplo, a ausência da gravata do pai da noiva foi motivo de consulta ao noivo, por telefone).

Entretanto, para o casal, certamente, é uma fase “liminar” onde a sua ausência, imposta pela regra, suscitava alguma tensão e expectativa que oscilava entre tornar-se ou não casados. É preciso destacar que este *lobolo* foi adiado, igualmente, por fatores aleatórios ou imprevisíveis. Na véspera de datas anteriores houve falecimentos súbitos de parentes de ambos – o irmão da noiva e, posteriormente, o pai do noivo. Entretanto, o anúncio do acordo entre as comitivas agrega Zelina à família do noivo, um ato oficializado na cerimônia de entrega da noiva (*Chiguiane*).

As abordagens sobre os rituais de passagem constituem uma explicação possível para que Sílvia e Zelina não soubessem de qualquer ato espiritual, entretanto, é fundamental sublinhar que Sílvia tomou iniciativa de ir ao cemitério:

Apenas senti uma obrigação moral, mesmo pelo percurso da história do nosso ‘lobolo’ que sofreu sucessivos adiamentos e um deles foi precisamente pela morte do pai. Na verdade quando fui ao cemitério fiz um pouco disso. Sabes que naquele momento<sup>62</sup> o que a gente mais faz é pedir sua bênção para tudo corra bem em nossa vida e dos nossos. Fui mesmo pedir uma bênção e dizer que apesar dos sucessivos adiamentos e todos outros transtornos o desejo de todos nós e dele também, estaria se realizando.

Sílvia expressa, desta forma, a sua necessidade em estabelecer um “contato” com o seu pai pedindo uma *bênção* para sua cerimônia. Neste contexto, há espaço para repensar o caráter individual do *lobolo*, uma vez que

---

<sup>62</sup> Expressão que pressupõe o meu domínio sobre o tema em causa.

não se manifesta exclusivamente em relação às necessidades financeiras da cerimônia, mas também no concernente às necessidades espirituais e morais. Com efeito, o caso de Sílvia sugere a oportunidade para pensar numa evocação individual dos antepassados apesar do presumível isolamento, ou seja, o campo econômico não é o único espaço em que o noivo pode ser pensado enquanto indivíduo – a categoria que sugere uma mudança relativa no caráter coletivo do ritual.

As experiências individuais de preparação do *lobolo* constituem uma manifestação da independência econômica dos jovens casais em relação ao coletivo familiar. Este fato é associado ao processo histórico de monetarização da vida social, sendo a introdução da libra esterlina nas relações de troca e a migração mineira para África do Sul, exemplos bastante citados. Junod chegou a classificar dois tipos de *lobolo* em função da dependência ou independência econômica dos jovens, uns emigravam para África do Sul para conseguir os valores exigidos no *lobolo* e outros esperavam pelo gado obtido em *lobolos* da família (Junod, 1996). Variações compreendidas como efeito da mudança:

Uma das maiores modificações que registei relativamente ao sistema descrito na literatura colonial sobre o sul de Moçambique é que, atualmente, o *lobolo* é providenciado pelo noivo e não pela sua família (Bagnol, 2008: 170).

Porém, há um outro argumento na interpretação das práticas inerentes à organização do *lobolo*, que relaciona o caráter individual e determinados “cuidados espirituais”:

(...) a única forma de poder fazer com que isso dê errado é se o noivo é ajudado a comprar isto, mas ninguém da família normalmente aceita comprar vinho ou rapé ou qualquer outra coisa, porque sabe-se que isso pertence aos espíritos, a família do noivo pode ajudar a comprar fato (terno) para o pai mas vinho branco, rapé, essas coisas ninguém na família do noivo aceita comprar, isso tem que ser comprado com dinheiro do moço. Se alguém compra não tem valor, não há chamamento, é por isso que eu costumo dizer que se uma pessoa não acredita neste mundo espiritual então não compra e as coisas não dão certo, e na verdade a família da noiva e para ela é como se não tivesse existido o ‘lobolo’.

Esta perspectiva do pastor, segundo a qual a evocação aos espíritos dos antepassados surtirá efeito se a compra de determinados bens for feita unicamente pelo noivo introduz outra oportunidade de reflexão. O rapé, o vinho branco, o *mukumi*, as *capulanas*, são “coisas” que ninguém pode ajudar a comprar sob o risco de comprometer a “missão” dos antepassados, a de proporcionar a fertilidade da mulher e, acima de tudo, a proteção e estabilidade do casal. Com efeito, o caráter individual do processo de organização do *lobolo* não pode ser explicado, pelo menos nesta perspectiva, somente como resultado da independência econômica do noivo, mesmo porque os “cuidados espirituais” operam, de certa forma, no mesmo sentido – reforçam as responsabilidades individuais. Não se tratando de um argumento conclusivo é mais sensato colocar a questão nos seguintes termos: Não será esta uma oportunidade para pensar nos “cuidados espirituais” como parte explicativa dos fatores que tornam o indivíduo (noivo) o responsável pelas despesas do evento, principalmente, da lista de bens?

Tanto na organização do meu *lobolo* quanto do Sílvia e Zelina foi evidente a responsabilidade individual em cumprir com a lista dos bens e com outros custos da cerimônia. A pergunta – «*estás preparado para lobolar?*» – foi frequente nos encontros preliminares à minha cerimônia. Ela se referia à responsabilidade social em ser casado mas, em última análise, às minhas condições econômicas para realizar o casamento. E no meu caso devia estar consciente da multa pelo *milando*. Confesso que não entendi, em momento algum, que esta atitude, durante o meu *lobolo*, pudesse advir de uma “obrigação espiritual”. Nem mesmo Sílvia e Zelina citaram algo nesse sentido.

As obrigações e “cuidados espirituais” envolvem determinados bens verificados nas cerimônias que apresento como referência etnográfica. Portanto, como frisei acima, por desconhecimento não atribuía importância à necessidade do uso do rapé, à obrigatoriedade do vinho branco, ao significado do *mukumi* e o uso de determinadas notas. O meu interesse sobre estas questões surge quando me explicaram o seguinte:

(...) o vinho branco é a questão de pureza e infelizmente hoje as moças já não casam puras, naquele tempo as moças casavam puras, virgens e o vinho tinha que ser branco. O rapé normalmente é aquilo que desperta o defunto, é aquilo que é forte para poder chamar o defunto para se comunicar, então o rapé é algo muito importante no mundo espiritual. Então quando a família pede rapé e o vinho branco são duas coisas também muito importantes, a nota é como se fosse pagamento, dizer que estamos a pagar a filha, o rapé é o chamar aquele antepassado, o vinho é a representação para moça, primeiro que ela é pura, segundo que estamos a pedir fertilidade para ela.

O vinho branco foi incluído na lista de *lobolo* de Sílvia e Zelina, entretanto, na minha lista somente um garrafão de vinho tinto. É uma bebida com determinada importância no ritual, de acordo com Cipire,<sup>63</sup> “(...) *os garrafões dos vinhos (bebidas) deviam ser apresentados obrigatoriamente selados, numa alusão a virgindade da noiva o que na maioria dos casos não chega a ser*” (Cipire, 1992: 44).

No que concerne ao rapé é importante referir que é usado como objeto de “chamamento” do espírito do antepassado da noiva que inicia a proteção, segundo o pastor, aprovando ou reprovando o noivo:

(...) quando os curandeiros nesse caso, eles vão fazer a cerimônia de *tihlolo*, que é chamar os antepassados, aquela cerimônia é feita no sentido de primeiro avisar e perguntar se eles concordam com o noivo, se eles concordam, eles vão demonstrar isso no dia seguinte.

A experiência etnográfica de Granjo, na cidade de Maputo, aponta para um pedido de aprovação dos espíritos, que dura algumas horas e envolve o vinho branco e o rapé como presentes aos antepassados do noivo. Neste caso, os presentes certamente estabelecem o “contato” reafirmando a importância que o pastor atribui a estes bens no *lobolo*.

As notas usadas, com efeito, representam a passagem da noiva e obedecem a um determinado critério espiritual. De acordo com o meu interlocutor, têm que ser notas de cor vermelha “porque o vermelho é a cor espiritual”. A maioria das notas usadas no casamento de Sílvia e Zelina foram

---

<sup>63</sup> Felizardo Cipire é um escritor moçambicano, autor de um pequeno livro designado a “Educação Tradicional em Moçambique”. A obra é lançada, curiosamente, em 1992, período em que decorre uma acentuada valorização política dos valores e práticas tradicionais em Moçambique, resultante das políticas de desenvolvimento impostas pelas conhecidas instituições financiadoras da dívida externa.

vermelhas, mas o valor foi completado por notas azuis. Por último, o *mukumi* simboliza a união das duas famílias que a partir do *lobolo* “oficializam” uma aliança:

(...) às vezes pergunta-se porque *mukumi*. O *mukumi* tem uma renda que junta duas *capulanas* e é símbolo de junção dessas famílias, aquela renda branca então também tem significado por isso não pode faltar (...) aquilo vai para mãe ou para avó, é uma das coisas da parte feminina (...) *vemba* ou *mukumi* também é usada na cerimônia feita para os mortos.

A questão da figura que deve receber o dinheiro do *lobolo* merece atenção também pela sua variação. Segundo os meus tios maternos, no meu *lobolo* a noiva entregou o dinheiro ao pai, porém, na cerimônia do Sílvio e Zelina, a noiva entregou o valor do *lobolo* ao irmão mais velho.<sup>64</sup> Soube mais tarde que foi para ele “comer o dinheiro” no *lobolo* da sua futura esposa. Nas explicações que o pastor dá sobre o processo de *lobolo* encontra-se igualmente uma razão prática – somente uma pessoa ativa pode contribuir para o reembolso futuramente. No caso da Zelina, o valor é entregue ao irmão mais velho como uma responsabilidade face à possibilidade de devolução. Foi uma das precauções tomadas pela família da noiva. Na perspectiva de Granjo prever a devolução seria, no mínimo, “domesticar” o futuro deste casamento. Portanto, é complexo situar qualquer prática ou significado do *lobolo* contemporâneo tendo como referências necessárias e estanques: “lugares” e “tempos”.<sup>65</sup>

Junod descreve, entre os *Tsonga*, que o gado circulava na família para efeitos de *lobolo*, um determinado rapaz sem meios próprios recorria ao tio materno solicitando gado para o seu casamento. Muitas vezes, se tratava de gado obtido no *lobolo* de uma mulher da família (prima ou irmã). Isto significa que existia uma rede familiar de redistribuição de recursos para efeitos

<sup>64</sup> Esta é uma regra observada em redes familiares onde o *lobolo* da irmã é usado para o futuro casamento dos seus parentes, geralmente, irmão ou primo. Segundo Teixeira (1987: 54), “os bens do *lobolo* só podiam ser utilizados pelo irmão da noiva quando este quisesse casar. Se estes bens fossem utilizados, mesmo que pelo pai da noiva, para outros fins, isto era considerado um grave desvio com direito a julgamento pelos anciãos”.

<sup>65</sup> Compreendo que o pastor usa estas referências para orientar o seu raciocínio. Não se trata de uma crítica a ele mas um pretexto para abordar como uma prática considerada antiga é susceptível de se manifestar sem obediência ao tempo e espaço.



matrimoniais. No entanto, segundo Granjo, trata-se de um mecanismo, cada vez mais, distante das opções do noivo:

O noivo deixa, de fato, de estar materialmente dependente do seu pai e tio para casar, e menos ainda da dinâmica de cruzamento de *lobolos* em sentidos contrários que, no quadro da sua família, viabilizava a acumulação de gado – que só para esse efeito podia ser utilizado (Granjo, 2004: 51).

Esta é uma lógica que pode ser considerada “típica” e frequente do contexto em que Junod produziu as suas análises, finais do século XIX e inícios de XX. Realmente é um contexto diferente, mas o que pensar da recomendação do pai da Zelina em relação ao uso do valor deste *lobolo* somente para a futura cerimônia do seu filho mais velho? A recomendação que projeta o valor de um *lobolo* para o outro não traduz uma noção de redistribuição de recursos por parte da família da noiva?<sup>66</sup> Esta é, portanto, mais uma oportunidade para falar em variações do *lobolo*, relativizando a mudança no caráter da cerimônia, que é, muitas vezes, apresentada num único sentido – do coletivo ao individual. Trata-se de uma tendência notável mas que, no entanto, não pode ser assumida ao extremo porque, pelo menos, em função do caso da Zelina, uma pergunta incomoda: será que a independência econômica do indivíduo remete necessariamente o coletivo para uma posição “simbólica” no ritual? Não se trata de uma grande pergunta mas a resposta ajuda a compreender que a dicotomia subjacente a esta mudança é uma “ferramenta precária”.

No mesmo âmbito, é importante realçar uma outra situação decorrente da perspectiva de uso do dinheiro deste *lobolo* em outra cerimônia. Segundo Zelina, este fato vai conferir-lhe “poder” sobre a esposa de seu irmão. A proveniência do valor coloca-lhe numa posição simbolicamente privilegiada: «essa *mulher* será *minha mandatária mesmo sendo mais velha deve obediência a mim porque foi casada com meu dinheiro*» – diz ela. A manifestação da Zelina expressa o prestígio e a honra por ser uma mulher *lobolada* mas, acima de tudo, o seu valor por contribuir para realização de mais um *lobolo* dentro da sua família.

---

<sup>66</sup> Esta pergunta relativiza significativamente o seguinte fato: o *lobolo* recebido por uma irmã já não é utilizado para adquirir uma mulher para o filho (Kuper apud. Bagnol, 2008: 270).

Tanto a “domesticação” da possibilidade de devolução do dinheiro do *lobolo* quanto a prevalência de uma lógica de redistribuição de recursos, que inserem o prestígio e a honra da família da noiva, compõem mais uma variação da forma como se faz e se pensa o *lobolo* no Moçambique contemporâneo, um conceito que inclui diversificadas formas e conteúdos, permanentemente, reinventados e manipulados em função de razões práticas e simbólicas. Todavia, esta percepção das variações sugere a existência de *lobolos* e não do *lobolo* contemporâneo.

Por conseguinte, coloco igualmente em debate a regra tradicional sobre a pertença dos filhos em função do *lobolo*. O argumento que justifica esta reflexão traduz a idéia de uma negociação espiritual onde a pertença não é um dado adquirido. A regra patrilinear é bastante ambígua em função de situações etnográficas que relativizam a pertença dos filhos ao grupo do homem que *lobola*. Lévi-Strauss (1982) sustenta que as relações sociais entre os atores não constituem uma réplica necessária das regras previstas no parentesco, seja ele de índole patrilinear ou matrilinear.

Com efeito, nunca tinha compreendido porque é que não era importante a participação dos meus parentes paternos no meu *lobolo* – uma das etapas mais cruciais da minha vida. O que ouvi numa das reuniões da organização do *lobolo* foi: «*só agora é que eles entram? Ruben avise apenas por respeito que vais te casar*». Trata-se de uma manifestação motivada pelo fato dos meus parentes paternos não terem formalizado qualquer união, incluindo o *lobolo*. Por isso, eu pertenço ao grupo materno desde a infância. Porém, a regra é evasiva na medida em que ostento o apelido (sobrenome para os brasileiros) do grupo paterno sem qualquer formalidade conjugal.

No mesmo sentido, Sílvio contou-me que ele e os seus irmãos tinham adquirido um novo apelido – «*agora somos Mavila*» – disse espantado por esta mudança, como se ele fosse somente um “objeto” deste processo. Referiu, várias vezes, que nunca ninguém tinha sido explicado o fundamento desta mudança mas sabia “algumas coisas”.

Este novo apelido, segundo meu interlocutor, surgiu porque o seu avô paterno reivindicou-o durante bastante tempo. O avô paterno (João) não reconheceu o pai do Sílvio (Fernando) como filho e muito menos *lobolou* a avó paterna (Celina):

– «Desde essa altura o velhote viveu com o avô Francisco» – explicou o meu interlocutor.

O avô Francisco é irmão mais velho da avó paterna do meu interlocutor (Celina) e nunca admitiu que o apelido do pai (Fernando) e dos seus filhos fosse outro senão o apelido materno (Bié). Fato é que, anos mais tarde, “o velhote”, categoria que o Sílvio usa para se referir ao pai (Fernando), foi reconhecido pelo avô paterno (João). Sílvio explicou que *«daí eles começaram a ter uma relação boa e o avó João exigiu que meu pai mudasse de apelido mas levou tempo»* porque o avô materno do Sílvio (Francisco), com o qual o pai sempre morou, nunca aceitou tal mudança:

– «É que o velho João não tinha *lobolado* a avó Celina» – sentenciou Sílvio.

A pertença dos filhos é exercida, em parte, pela atribuição dos nomes. A ausência do *lobolo* favoreceu para que o pai do Sílvio fosse criado e educado sempre pelo seu tio materno. Mas, posteriormente, a regra não resiste à mudança de apelidos sem que o *lobolo* constituísse um obstáculo – os *Biés* tornam-se *Mavilas*.

O argumento do pastor, no mesmo contexto, é que o espírito que acompanha e cuida da mulher no seu lar possui o “poder” de escolha sobre os nomes que se devem atribuir aos filhos:

Ela leva o espírito para casa (...) muitas vezes a moça também não sabe o que esta acontecer com ela. Como o espírito precisa do corpo para agir as vezes esse espírito requer que o nome seja dado, as vezes as pessoas não entendem porque que a criança e fica um mês, as vezes seis meses sem nome. Quando tem o primeiro filho normalmente a família do marido quer dar nome, e dá esse

nome mas a criança não pára de chorar antes de eles registarem, é por isso que existe uma grande confusão hoje aqui no nosso país, porque querem registar as crianças no hospital e as famílias não aceitam registar as crianças no hospital. O nome dado pode mudar então a família do noivo dá um nome aquela criança mas o espírito que é trazido com aquela moça, exige que o primeiro nome seja dele. Então a criança é atormentada até que decida-se ok, faz-se uma cerimônia e ele diz assim `não! Esse nome aí tem que ser mudado, tem que mudar o nome do fulano´. Então dá-se o nome do fulano, às vezes o espírito é tão manso que diz assim o `primeiro filho é da sua família mas o segundo filho tem que ser nome da nossa família tem que ser eu´ então tem que dar aquele nome daquela pessoa (...).

Como é que depois do `lobolo´, já pertencendo à família do pai, os nomes dos filhos ainda são negociados com os espíritos dos antepassados da noiva? Esta disputa no plano espiritual, que exerce influência no cotidiano do casal, remete para uma reflexão sobre o poder do homem e da sua família em relação aos filhos. Em que medida o grupo paterno exerce o “poder” sobre os filhos de uma mulher `lobolada´ sendo que até o nome é alvo de negociação? Este é um campo em que não exploro a fundo mas abre espaços para repensar nesse tom categórico sobre o papel do *lobolo*. Ele continua sendo um mecanismo de controlo, reprodução e organização social mas não deve ser pensado, unicamente, sob um prisma da coerência, pelo contrário, as descontinuidades e as discórdias que marcam o ritual tornam o processo de união inteligível.

Precisaria de mais subsídios etnográficos para compreender o processo de atribuição de nomes, por parte de casais, que passaram pelo ritual do *lobolo*. Sílvia e Zelina não têm filhos e no meu caso a atribuição do nome ao meu filho foi em função do diálogo entre eu e a minha esposa. O problema surgiu porque não consta o nome dos meus avós maternos, especificamente, do pai da minha mãe – Mário Daísse. Fui, várias vezes, questionado pelas minhas tias maternas: «*como é que não consta o nome de quem te criou?*» Ou seja, apesar de eu ter sobrenome dos meus avós paternos, Taibo, não pertencia a eles. Essa seria, com efeito, a razão suficiente para que o meu filho, Ottis Taibo, tivesse um dos nomes dos meus avós maternos.

Uma última questão é referente ao fato de, para além, do *lobolo* ser exigido um casamento civil ou religioso. No meu caso, a exigência foi

manifestada com uma nota na declaração anexa à lista do *lobolo* e no caso do Sílvio e Zelina, a mensagem foi dada oralmente. O meu processo culminou com a realização combinada do *lobolo* e do casamento civil em dias seguidos. A “combinação” que Bagnol considera “relativamente nova” e que expressa o contínuo processo de “inovação e sincretismo” (Bagnol, op. cit.: 269). Trata-se de uma tendência que ganha expressão significativa na segunda metade da década de 1980 – período que se inicia o retorno político à tradição. Este fato pode ser compreendido num texto dessa época que sublinha “*atualmente o ‘lobolo’ é, muitas vezes, associado ao casamento civil ou mesmo religioso*” (Teixeira, 1987: 55). Sílvio e Zelina não procederam dessa forma porque consideraram financeiramente impossível. Mas ficou evidente que a família da noiva colocou esse ponto na agenda e Sílvio comenta a exigência nos seguintes termos:

Foi como se o tradicional exigisse o moderno porque de qualquer forma não foi reconhecido como casamento, parece que com o ‘lobolo’ as pessoas não se sentem casadas.

Portanto, o que compreendo é que a noção social de casamento começa a agregar o *lobolo* e o casamento civil ou religioso, ou seja, casar passa a significar os dois atos, o de *lobolar* e o de registrar no civil ou na igreja. Na perspectiva de Bagnol, é uma “conjugação” que estabelece relações específicas, isto é, “*enquanto o casamento civil define uma relação entre os casais e o Estado (lei civil) e o casamento religioso uma conexão com Deus, o lobolo é essencialmente um ato que estabelece uma relação entre o casal, as famílias e os antepassados*” (Bagnol, 2008: 270). O que leva, contudo, a concluir que estamos perante um processo de apropriação de valores e práticas referentes às outras formas de união conjugal que não substituem nem superam mas convivem e dialogam com o *lobolo*. Uma apropriação visível, por exemplo, no formato do vestido da Zelina, que era grandemente inspirado nos vestidos usados no casamento civil. Concluo isto realçando a reciprocidade de influências entre estas formas de casamento.

## CONCLUSÃO

Nesta pesquisa discorreremos sobre a análise das mudanças no ritual do *lobolo* no sul de Moçambique a partir da relação entre a literatura antropológica sobre o casamento e duas experiências de união conjugal na cidade de Maputo. As transformações do ritual do *lobolo* são abordadas em função de situações históricas de Moçambique, que podem ser compreendidas tendo em conta as relações comerciais, a emergência do movimento migratório, as imposições do regime colonial português e o projeto socialista no Moçambique independente. As variações no significado do ritual transitam entre estas questões assumindo um caráter, cada vez mais, polissêmico e, deste modo, inteligível sob uma perspectiva dos *lobolos* e não do *lobolo*.

A cidade capital de Maputo é um espaço urbano influenciado pela presença histórica de vários grupos sociais nacionais e estrangeiros. A sua edificação à categoria de urbe é marcada por esse contacto cultural diversificado, porém dominado pelo sistema colonial português que impõe mudanças em relação aos valores culturais locais. O que surte grande impacto sobre os moçambicanos migrantes do meio rural para as cidades, seduzidos pelos novos valores vivem uma crise de identidade a favor de uma personalidade reconhecida como diferente entre os iguais – essa figura do “assimilado” que apesar de ser a porta dos privilégios sociais e políticos era, no fundo, a reafirmação da necessidade etnocêntrica de dominar. Em outros termos, uma reedição do discurso evolucionista que legitima a necessidade de civilizar os “indígenas”. Em 1975, Maputo virou a cidade para “todos” se desfazendo da ocupação urbana por “raça” ou *status* social sem deixar de ser servida, incessantemente, de cabazes ocidentais, asiáticos e africanos. É nesta cidade que desenvolvo a pesquisa etnográfica baseado no indivíduo como a categoria fundamental na análise das continuidades e descontinuidades no ritual do *lobolo*.

O *lobolo* enquanto um ritual visto no contexto das práticas tradicionais se revela como uma forma de “poder”. A influência da crença inerente ao ritual era exercida por indivíduos com uma autoridade socialmente reconhecida por

via da sua ligação aos espíritos dos antepassados. Com efeito, este poder por influência incomodou, por um lado, as intenções da administração colonial portuguesa e, por outro, o projeto socialista do governo da FRELIMO. Neste âmbito, as tentativas de abolição destas práticas traduziam-se em estratégias contínuas de enfraquecimento destes focos de poder que, alternativamente, orientavam o cotidiano das comunidades locais. Tanto no período colonial, embora com algumas “tréguas” ao serviço da subversão, quanto no Moçambique independente, as armas do silêncio justificaram a persistência de rituais que não obedeceram às distintas formas de represálias políticas. Não se trata de mistério algum, a consciência coletiva de que era fundamental manter em segredo a continuidade destas práticas é justificada pelo fato de continuarem a fazer sentido para os moçambicanos, ou seja, o seu mundo e os problemas cotidianos continuaram sendo explicados e solucionados com base nestas práticas.

As inspirações baseadas na antropologia urbana, especificamente, os desafios metodológicos colocados ao antropólogo que pesquisa entre “nós”, constituíram o fundamento para a permanente negociação entre eu e os meus interlocutores. A condição de moçambicano pressupunha o meu conhecimento profundo do ritual, neste sentido as conversas eram permeadas de algum estranhamento em relação à minha posição de pesquisador. As estratégias passaram pela exposição do meu desconhecimento influenciada, involuntariamente, pela condição de estudante no estrangeiro. A experiência de campo elucidou, por um lado, que as observações são recíprocas, isto é, ao mesmo tempo que eu observava era alvo de observação, principalmente, do casal que segui durante os quatro meses. Por outro, que o estranhamento em pesquisas deste gênero é necessário em todo processo, desde o trabalho de campo a elaboração do texto – o distanciamento necessário não é um dado adquirido em absoluto.

O caráter exploratório desta pesquisa suscitou uma reflexão sobre as mudanças no ritual que coloca mais questionamentos e perguntas do que respostas e esclarecimentos. É preciso reconhecer, neste sentido, que o

trabalho de campo abriu espaços para questões que carecem de maior aprofundamento mas que foram bastante úteis na relativização de argumentos que assumem um caráter mais categórico. A perspectiva que coloca os significados e as práticas do ritual numa pauta baseada no lugar e no tempo obscurece uma percepção de manipulações, estratégias de negociação, regras e conflitos que não obedecem a esse quadro. Não obstante, esta ser uma leitura do *lobolo* contemporâneo a análise das transformações requer a compreensão do ritual sem estabelecer, necessariamente, uma espécie de compartimentos no tempo.

É inevitável afirmar que o *lobolo* continua operando como um mecanismo de organização, reprodução, estabilidade e, recorrendo a Bagnol, de terapia social. Entretanto, este papel deve ser enquadrado num contexto em que intercambia e dialoga, publicamente, com as outras formas de união conjugal em Moçambique – a tendência contemporânea de estabelecer o contacto com os espíritos (*lobolo*), com Deus (casamento religioso) e com o Estado (casamento civil). Como vimos no último capítulo, esta conjugação introduz a percepção de que o casamento é satisfeito com os atos de *lobolar* e registar no civil.

Entretanto, é preciso notabilizar que o *lobolo* ocupa um espaço que nenhuma outra forma de união conjugal alcança, de acordo com Bagnol, é a ligação aos espíritos dos antepassados que faz dele um ritual importante para a interpretação dos problemas quotidianos na vida conjugal. Como referi no último capítulo, não é um investimento lucrativo pensar nas mudanças do *lobolo* apostando no capital da coerência. É bastante coerente fundamentar que a independência económica é um fator que “desliga” o indivíduo de uma dependência coletiva, que se traduzia na gestão da rotação de bens – lógica que mudou em função dos contextos citados – usados para o *lobolo*, quando surgem discursos que colocam outras interpretações em pauta. Embora seja, nesta pesquisa, um campo por aprofundar, o discurso espiritual suscitou um questionamento importante, principalmente, porque ele se constrói na relação com os outros significados e discursos. A precaução necessária é isolar o seu sentido “revelador” e capitalizá-lo como mais um discurso sobre a prática. A



perspectiva evangélica, apresentada no último capítulo, sustenta que a compra dos bens para a lista de *lobolo* é da responsabilidade única do noivo, sob o risco de não existir o “chamamento” espiritual quando este é ajudado na aquisição dos mesmos. Isto significa que a inobservância deste cuidado anularia um dos efeitos principais do *lobolo* – pedido de fertilidade e estabilidade do casal envolvido. Portanto, neste âmbito, não há condições para pensar na independência econômica como o único fator explicativo uma vez que este “cuidado espiritual” reforça o indivíduo como a categoria importante no processo. Esta é uma oportunidade para afirmar que o pressuposto fundamental é a consciência de que se trata de um ritual caracterizado por variações que, de maneira alguma, traduzem a sucessão de significados e práticas mas, pelo contrário, refletem o diálogo, a manipulação e dinâmica das regras costumeiras do *lobolo*.

Há condições para reafirmar que os termos – “compra da mulher” ou “preço da noiva” – são designações insustentáveis para se referir ao ritual do *lobolo*. A justificação para mais esta observação não é baseada numa elaboração teórica, mas num retrato etnográfico que evidencia a circulação de honra, prestígio e capital social entre os atores envolvidos na união conjugal. Depois de *lobolada*, Zelina manifestou o prestígio de ser uma mulher casada, primeiro, pela exposição honrosa e pública do seu grupo familiar perante suas redes de sociabilidade representadas por seus parentes e amigos, e, segundo, por ter mobilizado recursos para uma nova união na sua família. O seu reconhecimento social pode ser compreendido, igualmente, em relação ao “poder” que passa a ter sobre a mulher do seu irmão. A forma efusiva com que se manifestou traduziu a sua consciência do privilégio que o *status* podia oferecer.

As regras predefinidas de filiação patrilinear ou matrilinear são ambíguas se forem analisadas em função do *lobolo* contemporâneo. O *lobolo* legitima a pertença dos filhos ao grupo paterno e a atribuição dos nomes aos mesmos é a expressão da referida legitimidade. No entanto, é importante referir que pode resultar de uma negociação entre os grupos em aliança, o que significa que a

passagem da mulher não esgota a influência do grupo materno sobre a nova união. A ambiguidade desta regra se revela, igualmente, nas situações que apresento no quarto capítulo, onde, primeiro, sem formalidades conjugais ao filho é atribuído o sobrenome do grupo paterno e, segundo, a mudança para o sobrenome paterno acontece em função da (re) socialização entre pai e filho.

As transformações e as mudanças analisadas neste texto são baseadas nas variações que caracterizam o ritual do *lobolo* no Moçambique contemporâneo. A percepção do *lobolo* é, portanto, construída obedecendo a uma representação social assente em discursos que transitam, permanentemente, entre as “velhas” e as “novas” formas de fazer a cerimônia, que invertem qualquer possibilidade de pensar no tradicional e no moderno como lugares autênticos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Mauro W. Barbosa (2003). *Relativismo antropológico e objectividade etnográfica*. In: Campos (3), pp. 9-29.

AZEVEDO, Lucínio (1980). *Moçambique: com os mirage sul-africanos a 4 minutos*. São Paulo: Global Editora.

BAGNOL, Brigitte. *Lovolo e espíritos no Sul de Moçambique*. In: *Análise Social*, 2008, v. XLIII, pp. 251-272. (Departamento de Antropologia, Universidade de Witwatersrand, Joanesburgo, África do Sul).

BORGES, Edson (2001). "A política cultural em Moçambique após a Independência (1975-1982)". In: Peter Fry (org.), *Moçambique: ensaios*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

CABAÇO, José Luís (2007). *Moçambique: identidades, colonialismo e libertação*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, FFLCH/USP (São Paulo).

CARDOSO, Ernesto C. M. (1957). *Monografia etnográfica sobre os indígenas da circunscrição de Morrumbene, distrito de Inhambane*. Lourenço Marques: Arquivo Histórico de Moçambique.

CIPIRE, Felizardo (1992). *A Educação Tradicional em Moçambique*. Maputo: Empresa de Estudos e Investigação Editorial (EMEDIL).

ROBINSON, David (2006). *Curse on the land: a history of the Mozambican civil war*. Thesis presented for the degree of Doctor of Philosophy of History. University of Western Australia: School of Humanities.

DA MATTA, R. "Prefácio" In: GENNEP, Arnold Van (2011 [1908]). *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 2ª ed.

DOUGLAS, Mary (1988[1970]). “A impureza ritual”; “A impureza secular”; As abominações do Levítico”. In: *Pureza e Perigo*. Lisboa: Edições 70.

FRY, Peter (2005). *A persistência da raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África Austral*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

GAJANIGO, Paulo Rodrigues (2006). *O Sul de Moçambique e a História da Antropologia: Usos e Costumes dos Bantu*, de Henri Junod. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.

GENNEP, Arnold Van (2011 [1908]). *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 2ª ed.

GLUCKMAN, Max (1982 [1950]). “Parentesco e casamento entre os Lozi da Rodésia do Norte e os Zulus de Natal”. In: RADCLIFFE-BROWN, A.R. & FORDE, D. *Sistemas políticos africanos de parentesco e casamento*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 2ª ed.

GRANJO, Paulo (2004). *O Lobolo do meu amigo Jaime: um velho idioma para novas vivências conjugais*. Porto: Campo das Letras.

HONWANA, Alcinda (1996). *Spiritual Agency and Self-Renewal in Southern Mozambique*. Thesis Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy in Social Anthropology. London: School of Oriental and African Studies, University of London.

JEFFREYS, M. D. W. (1951). *Lobolo é o preço da criança*. African Studies, Vol. 10, nº 4.

JUNIOR, Rodrigues (1971). *Os indígenas de Moçambique*. Braga: Editora Pax.

JUNOD, Henri-Alexander (1996 [1912]). *Usos e Costumes dos Bantu*. Tomo I. Lourenço Marques: Arquivo Histórico de Moçambique.

KUPER, Adam (1976). *Radcliffe-Brown, Junod and the mother's brother in South Africa*. In: *Man*, 11, nº1.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1987). *Antropologia Estrutural*. Barcelona: Paidós.

\_\_\_\_\_. (1982). *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Vozes.

MACAGNO, Lorenzo. *Um antropólogo norte-americano 'no mundo que o português criou'. Relações raciais no Brasil e Moçambique segundo Marvin Harris*. In: *Lusotopie*, 1999, pp.143-161.

\_\_\_\_\_. *Missionaries and the Ethnographic Imagination. Reflections on the Legacy of Henri-Alexandre Junod*. In: *Social Sciences and Missions* 22, 2009, pp. 1-34.

MAGNANI, Guilherme (1984). *Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo: Brasiliense.

MATOS, Fausto Leite de (1956). *Monografia da população indígena de Marracuene: sua evolução no aspecto social*. Lourenço Marques: Arquivo Histórico de Moçambique.

MAUSS, Marcel. "Ensaio sobre a dádiva: forma e razão de troca nas sociedades arcaicas". In: *Sociologia e Antropologia* (1974). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

MONDLANE, Eduardo (1969). *Lutar por Moçambique*. Lisboa: Sá da Costa.

MUSSANE, Guilherme Afonso (2009). *A Kuna Nkinga: o lobolo como foco de representações locais de mudança social*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

NOMBORRO, Charita J. 2007. *O valor do casamento tradicional e sua evolução*. Trabalho de fim de curso da Faculdade de Direito da Universidade Eduardo Mondlane (UEM). Maputo: UEM.

PEREIRA, Edgar Nasi (1998). *Mitos, feitiços e gente de Moçambique*. Lisboa: Caminho.

PINHO, Osmundo. *A antropologia na África e o lobolo no sul de Moçambique*. In: *África-Ásia*, 2011, vol. 43, pp. 9-41.

RADCLIFFE-BROWN, A.R. (1989). "O irmão da mãe de um homem na África do Sul". In: *Estrutura e função nas sociedades primitivas*. Lisboa: Edições 70.

\_\_\_\_\_(1989)." Apontamentos sobre a relação de brincadeira". In: *Estrutura e função nas sociedades primitivas*. Lisboa: Edições 70.

RADCLIFFE-BROWN, A.R. & FORDE, D. (1982). *Sistemas políticos africanos de parentesco e casamento*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 2ª ed.

RITA-FERREIRA, A. (1975). *Pequena história de Moçambique pré-colonial*. Maputo: Fundo de Turismo. (Biblioteca Nacional de Moçambique).

\_\_\_\_\_(1982). *Presença Luso-Asiática e mutações culturais no sul de Moçambique (Até c. 1900)*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical/Junta de Investigações Científicas do Ultramar.

\_\_\_\_\_. *O problema do lobolo*. In: *Noticiais*, 18/05/1971 (<http://www.antoniorita-ferreira.com/pt/>).

\_\_\_\_\_. (1968). *Os Africanos de Lourenço Marques*. Lourenço Marques: Instituto de Investigação Científica de Moçambique.

SANTANA, Jacimara Souza. *Mulheres de Moçambique na revista Tempo*. In: *Revista de História*, 2009, v.1, n. 2, pp. 82-98.

SEQUEIRA, Ramiro Lopes de (1948). *Ensaio etnográfico dos indígenas da circunscrição de Inharrime*. Lourenço Marques: Arquivo Histórico de Moçambique.

TEIXEIRA, Fernanda (1987). *O Lobolo*. Instituto Superior Pedagógico. Série: cadernos dos alunos, nº 5.

TURNER, Victor (2008 [1974]). “Dramas sociais e metáforas rituais”. In: *Dramas, Campos e Metáforas – Acção simbólica na sociedade humana*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense.

WEST, Harry G. (2009). *O poder e o invisível em Mueda-Moçambique*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

VELHO, Gilberto (1973). *A utopia urbana*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

\_\_\_\_\_. (1978). “Observando o familiar”. In: NUNES, Edson (org.). *A aventura sociológica: objectividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

## **Sítios**

<http://denourapromundo.blogspot.com.br/>.